

Nietzsche - *L'Antéchrist*

Cours de L3-S2 par Bertrand Binoche – Tapé par Claire Martin

Table des matières

Biographie philosophique	3
Introduction à <i>L'Antéchrist</i>.....	6
A. Les sous-titres.....	11
B. Les titres potentiels	15
C. La structure de <i>L'Antéchrist</i>	23
D. L'avant-propos.....	30
I. Le christianisme contre la vie, le nihilisme	41
A. §1-4 : Nietzsche expose la recherche, le résultat, et le programme qui s'ensuit.....	41
1. §1.....	41
2. §2.....	45
3. §3-4 : critiques de deux contre-sens distincts sur le concept d'évolution.	53
B. §5-7 : le christianisme comme obstacle.....	60
1. §5.....	60
2. §6.....	61
3. §7.....	63
C. §8-14 : les avatars du christianisme, le christianisme en aval	65
1. §8.....	65
2. §9.....	66
3. §10.....	67
4. §11.....	72
5. §12.....	76
6. §13.....	84
7. §14.....	87
D. §15-19 : le christianisme en amont, l'origine du christianisme	97
1. §15 : Formulation la plus générale de la thèse : le christianisme est peuplé d'illusions.....	98
2. §16 : l'idée chrétienne de Dieu	101
3. §17 : le christianisme comme aggravation du judaïsme	105
4. §18 : un Dieu nihiliste.....	108
5. §19 : la victoire durable du christianisme sur le paganisme barbare est une catastrophe.....	109
E. §20-24 : comparaison christianisme/bouddhisme.....	110
1. §20 : le bouddhisme est une religion moins désastreuse que le christianisme	110
2. §20.....	112
3. §21.....	113
4. §23 : procès des trois grandes vertus chrétiennes : foi, espérance, amour.....	114

II. §24-46 : « la véritable histoire du christianisme » (§39).....	134
A. §24-26 : histoire (abrégée) du judaïsme	137
B. §27-36 : Jésus	140
1. Identification politique de Jésus.....	140
2. Principes du type de Jésus.....	140
3. La théologie de Jésus.....	141
C. §37-46 : Le christianisme	142
Correction du commentaire de texte – Par-delà le bien et le mal, §186	145
Correction du commentaire de texte – Crépuscule des idoles, « Les quatre grandes erreurs », §7	154
A. La thèse	155
B. La justification de la thèse	156
C. La philosophie à venir	157
Bibliographie	160
A. L'œuvre	160
B. Quelques études.....	160
C. Quelques éléments d'introduction à l'histoire du christianisme.....	160

.....

19/01/20

Biographie philosophique

- Né en 1844, un an avant la rédaction par Marx et Engel de *L'Idéologie allemande*. Nietzsche est le fils d'un pasteur luthérien, et dans sa famille, quasi exclusivement des pasteurs. Il est le produit d'un milieu familial essentiellement de cette forme de christianisme qu'est le christianisme protestant réformé.
- En 1858, pensionnaire dans un collège à l'époque connu, dans le SE de l'Allemagne, à Pforta, où Fichte a étudié. Études plus versées du côté des humanités, de la littérature, des langues mortes, que de la science positive.
- En 1864, arrive à l'université à Bonn où inscrit en philosophie et théologie. L'année d'après, part à l'université de Leipzig car il y suit un professeur qu'il a connu à Bonn, Friedrich Ritschl, professeur non pas de théologie, de philosophie, mais de **philologie**, l'étude des langues mortes. Ça n'est ni un philosophe ni un théologien de formation. Travail érudit, savant, austère, de compléter textes incomplets... Donc ce qui le passionne au départ, c'est l'étude du grec. Sa formation va être celle d'un philologue.
- En 1865, événement décisif dans son existence intellectuelle, la découverte d'un philosophe : Schopenhauer, auteur principalement du *Monde comme volonté et représentation*, qui paraît à la fin des années 1810.
- Lettre à sa mère et à sa sœur du 9 décembre 1865, il mentionne Schopenhauer. C'est une révélation, très importante car il va ensuite prendre ses distances avec Schopenhauer, mais il ne cessera jamais de débattre avec lui. C'est un point de départ philosophique décisif. C'est là qu'il trouve son impulsion philosophique : pas du tout du côté d'Hegel et de Kant (postkantisme), au contraire, le postkantisme (Fichte, Hegel, Marx) lui restera en grande partie étranger.
- En 1868, il fait son service militaire, très bref car tombe de cheval au bout de cinq mois, et revient à Leipzig faire sa thèse.
- Second événement esthétique décisif : rencontre de Wagner le 11 octobre 1866 à Gerstorff. Wagner trouve son esthétique chez Schopenhauer. Le coup de foudre qu'il va éprouver pour Wagner va être définitif, en ce sens qu'il va y avoir rupture avec lui, mais il ne cessera jamais d'en parler, avec un sorte de passion.
- 1869 – 1879 : seconde séquence, où Nietzsche est très jeune professeur, non pas en Allemagne, mais à Bâle, en Suisse. Il s'est fait remarquer de ses professeurs. Chaire non pas de philosophie, mais de langue et de littérature grecque. Beaucoup de cours sur Platon, sur les présocratiques, sur Aristote, du point de vue de la philologie. Deux pôles philosophiques se dessinent : Schopenhauer, philosophie allemande récente, qui a pris beaucoup d'importance ; philosophes grecs présocratiques et Platon. Comme il n'a pas eu de formation philosophique, on se rappelle que lorsqu'il s'agit de Descartes, de Rousseau, de Kant, de Spinoza, il en a une connaissance très approximative. Très souvent lus de seconde main. Bâle est tout près du lieu de villégiature de Wagner, auquel

il rend très régulièrement visite. S'ouvre une série qui se poursuit jusqu'à sa mort cérébrale (1889), ininterrompue et très impressionnante de publications. Rythme d'environ un livre/an, ce qui suppose une puissance de travail considérable.

- 1872 : premier ouvrage, l'un des plus difficiles à lire, *La Naissance de la tragédie* : s'y rencontrent frontalement les deux grandes préoccupations de Nietzsche : ouvrage de philologue sur l'histoire de la tragédie grecque, et en même temps ouvrage de philosophie imbibé de Schopenhauer. Lecture schopenhauerienne de la tragédie grecque, étonnant car Schopenhauer n'est pas un historien, un érudit. Télescopage de deux ordres de préoccupation très distincts. Il essaie de faire une histoire philosophique de la tragédie. Incompréhensible si on ne connaît ni Schopenhauer ni la tragédie grecque. Les collègues de Nietzsche lui reprochent de ne pas écrire un livre vraiment philologique, car y introduit de la philosophie sous sa forme métaphysique la plus débridée. Il acquiert une relative notoriété
- 1873, 1874, 1876 : quatre *Considérations intempestives* : première sur Strauss, la seconde (la plus lue aujourd'hui) sur l'écriture de l'histoire, les deux dernières sur Schopenhauer et Wagner.
- 1876 : professeur malheureux à Bâle, n'aime pas ce statu d'universitaire, voudrait enseigner la philosophie, on lui refuse une chaire de philosophie à Bâle, et il suspend son enseignement (prend un arrêt-maladie en gros) entre octobre 1876 et septembre 1877. Il fait alors la connaissance de Paul Rée (références plus proches de la philosophie utilitariste anglaise), Allemand, et ils partent tous deux en Italie à Sorrente, *Nietzsche à Sorrente*, Paolo Di Iorio, il rompt avec Schopenhauer et Wagner.
- 1878 : *Humain trop humain* : ouvrage par lequel Nietzsche prend un nouveau départ, on y voit le mode d'écriture caractéristique de Nietzsche, par aphorisme, des grands chapitres à l'intérieur desquels des fragments de maximum trois phrases. Cela implique une prise de distance avec ses références antérieures. Les deux premiers paragraphes sont un acte de rupture avec Schopenhauer
- 1879 – 1880 : *Humain trop humain II / Opinions et sentences mêlées ; Le Voyageur et son ombre*
- 2 mai 1879 : il donne sa démission : commence la dernière séquence de cette biographie, séquence de nomade apatride : il n'a plus d'existence institutionnelle pendant dix ans. Il vivra de la petite pension que lui verse assez généreusement l'université de Bâle. Ses livres vont lui coûter de l'argent car personne ne les lit. Il vit dans un triangle géographique constitué par la Suisse, le sud de la France (Nice), l'Italie (plutôt le nord). Il se déplace essentiellement pour des raisons climatiques : Suisse quand il fait trop chaud, puis France et Italie quand temps mauvais. L'essentiel de la correspondance de Nietzsche est consacré à des préoccupations essentiellement du climat et de la nourriture. En réalité, dans son œuvre philosophique elle-même il intègre, thématise, réfléchit cette question « diététique ». Il se déplace dans ce triangle, et y continue d'écrire.
- 1881 : *Aurore*, livre où l'on rencontre le concept de sentiment de puissance, qui va se transformer dans le concept de volonté de puissance

- 1882 : *Le Gai savoir*, livres I – IV, (1886 livre V), encore une fois composition en aphorismes. Concept d'éternel retour apparaît, au paragraphe 361.
- 1883 – 1885 : en rafale, quatre parties d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, composé d'une façon distincte des précédents, car composé par paraboles, à la manière évangélique. C'est une nouvelle Bible, conçue comme telle. Personnage apparaissant comme une sorte de Christ, de prophète, et s'exprimant par paraboles. Depuis qu'il suit sa voie propre, il lit des livres que personne ne lit. C'est particulièrement vrai ici. Nietzsche est convaincu qu'il est en train d'écrire un livre considérable, décisif pour l'histoire de l'humanité, et quasiment personne ne le lit. Livres se vendant à quelques dizaines d'exemplaires. Il publie d'ailleurs la quatrième partie sur ses propres deniers. A partir de là, les ouvrages publiés le sont à compte d'auteur. Il vit ça comme quelque chose de terrible.
- 1886 : *Par-delà le bien et le mal* : il retrouve la forme d'expression aphoristique. Il conçoit un projet, qui va hanter ses dernières années : celui d'une somme philosophique, ouvrage où il récapitulerait l'ensemble de ses thèses, plutôt systématique. En gros les titres sont des variations autour de cette formulation : « La volonté de puissance, essai d'une transvaluation de toutes les valeurs ». Il n'effectuera jamais cette somme.
- 1887 : *La Généalogie de la morale*, ni aphorisme ni parabole, trois traités ou trois dissertations, trois récits. Bon début. Assez bref, contient beaucoup de choses essentielles. On voit apparaître le concept de décadence, qu'on va rencontrer dans *L'antéchrist*.
- 1888 – 1889 : sont rédigés cinq ouvrages : *Le cas Wagner*, *Le crépuscule des idoles*, *L'antéchrist*, *Ecce Homo* (sorte d'autobiographie), *Nietzsche contre Wagner*, *Dithyrambes de Dionysos* (recueil de poèmes)
- 3 janvier 1889 : à Turin, voit un palefrenier brutalisant un cheval, commence à intervenir et s'effondre dans une sorte de nuit intérieure : assis, ne dit plus rien, devenu aphasique
- 25 août 1900 : mort
- 1901 : paraît un ouvrage de Nietzsche qui est un faux, *La Volonté de puissance*, sous l'autorité de la sœur de Nietzsche, qui a épousé un Förster, Allemand nationaliste et antisémite aux extrêmes. Était parti en Amérique latine pour constituer une colonie racialement pure, sans aucune trace de juif. Il a certes laissé des brouillons avec des plans, certes eu l'intention d'écrire un livre avec ce titre. La sœur a fabriqué ce livre à partir de la masse considérable de brouillons (fragments posthumes) qu'il a laissés à sa mort. Nietzsche marchait, son carnet sur lui, s'arrêtait et notait. Elle a procédé à une sélection, selon des critères éminemment suspects, et les agence en quatre grandes parties, de manière à ce que cela puisse apparaître comme un système, qui est un artefact. Une nouvelle histoire commence : le Nietzsche (pré)nazi. Elle fera connaissance d'Hitler, et Nietzsche sera une des grandes références philosophiques des nazis. De Montinari, *La Volonté de puissance n'existe pas*, 1996, petit livre, fait le point sur les manipulations et exploitations idéologiques dont il a fait l'objet.

Nietzsche est un philosophe allemand foncièrement anti-allemand, qui prend position très explicitement contre les nationalistes et les antisémites. Il détestait son beau-frère, et a des rapports très compliqués avec sa sœur.

Introduction à *L'Antéchrist*

C'est un livre rédigé tout à la fin, en 1888, mais publié en 1895, donc $\pm$ posthume. Sa rédaction se situe dans une période d'une productivité ahurissante. E trentaine de pages, dans les Œuvres philosophiques complètes de Nietzsche chez Gallimard tome 8 volume 1 page 479 – 513 : carnet de bord de Nietzsche en 1888. On est frappé par cette hyperactivité, s'intensifiant encore. Elle renvoie à deux grandes convictions, qui reviennent sans cesse dans cette période, et sont absolument décisives.

La première est que Nietzsche est en train de **briser l'histoire en deux tronçons**. Sorte d'injonction faite à lui-même qui se répète constamment cette année-là. « Pourquoi je suis un destin », paragraphe 8, Ecce Homo. C'est ce qui donne un sens à ce projet d'un ouvrage : *Essai de transvaluation de toutes les valeurs : inverser les valeurs*. Cette inversion des valeurs est la répétition à l'envers d'une autre inversion des valeurs qui s'est effectuée avec le christianisme, prodigieuse, formidable, catastrophique inversion des valeurs. Il s'agit principalement d'effacer la précédente inversion. Il ne s'agit cependant pas de revenir en arrière. Donner lieu à autre chose qui ne devra plus rien à l'époque chrétienne. C'est pourquoi on voit une lettre où il dit que 1888 devra être considérée comme l'an I de la nouvelle ère, ère de Nietzsche, ère de Zarathoustra. C'est pourquoi *Ainsi parlait Zarathoustra* a été écrit comme une nouvelle Bible : « Mon Zarathoustra sera lu comme une Bible ». *L'Antéchrist* s'écrit dans le contexte d'une bataille, d'une guerre. Propos très exaltés ? D'une exaltation inquiétante ? De fait, Nietzsche entretient cette conviction, qui s'exprime encore par une métaphore qui revient à plusieurs reprises, celle de la dynamite. Cette explosion de l'histoire est la mission de Nietzsche. Liquidation définitive, sans retour, de l'héritage chrétien. Contexte très agressif, belliqueux.

La seconde conviction est que cette coupure, cette guerre, sont un **attentat contre le christianisme**, car briser l'histoire en deux, c'est tuer Dieu. Dieu est mort, mais ses ombres sont toujours là. En finir avec le christianisme signifie en finir avec le christianisme comme dogme, mais aussi comme morale (*Généalogie de la morale*, 3 – 27). Comme dogme, c'est une orthodoxie $\pm$ stable matérialisée dans des institutions. Comme morale, le christianisme est avant tout, prioritairement, un ensemble de valeurs, qui peuvent parfaitement perdurer, continuer d'exister, peser sur nous, déterminer tout ce que nous sommes, alors même que le christianisme comme dogme a reflué, pour ne pas dire disparu. Ça signifie qu'il ne faut pas simplement le combattre et qu'il existe dans les évangiles, il faut le combattre sous ses formes non-chrétiennes, profanes, dans ce qui peut apparaître faussement, fallacieusement comme la négation du christianisme. Par exemple, le libre penseur, celui qui prétend que la religion ne l'intéresse pas, qu'il ne croit en rien, est en général dépeint de manière négative par Nietzsche (au contraire, il parle d'esprits libres, à la manière de Nietzsche) : ils croient penser librement, mais pas du tout. Par exemple, les savants, qui disent s'intéresser aux faits, à l'expérience, aux observations, plutôt qu'à la religion. Même eux, il faut les suspecter d'être toujours, encore des chrétiens. Cette année-là, on a un brouillon de lettre à Brandes, où il envisage la stratégie matérielle à adopter

pour couper l'histoire en deux : traduire le livre dans plusieurs langues, s'appuyer sur les juifs, peu favorables aux chrétiens, s'appuyer sur les capitalistes, et il ne faut pas compter sur les libres penseurs, qui ne sont pas libres du tout. La plus grosse erreur de diagnostic qu'on puisse faire sur l'époque présente, c'est de croire que le christianisme a disparu, ou est en train de disparaître, parce qu'un nombre croissant d'Européens ne le professent plus, croient ne plus croire. Précisément il ne suffit pas de croire ne plus croire pour ne plus croire. C'est pour ça que la grande bataille est impérative, car le christianisme non seulement n'a pas reflué, mais d'une certaine façon n'a jamais été aussi puissant, d'autant plus puissant qu'il se présente sous la forme de son contraire. C'est pourquoi cette guerre est essentiellement morale (pas d'appel à la révolution d'un point de vue matériel, d'ailleurs il est politiquement réactionnaire). Il voit l'adversaire pas du tout dans le capitalisme, mais dans le christianisme et ses déguisements actuels. Pour lui, le problème est essentiellement les valeurs morales (pas l'économie). Renverser ces valeurs dans des livres et s'arranger pour qu'ils soient lus.

La figure de l'antéchrist est couplée à la figure de **Dionysos**. A la toute fin d'*Ecce Homo* : « m'a-t-on compris ? Dionysos contre le crucifix. ». toute une série de doubles de Nietzsche, $\pm$ substituables : Dionysos, l'antéchrist, Zarathoustra. Il met sur le devant de la scène la figure biblique de l'antéchrist. Cela explique le fait que Nietzsche puisse à cette époque se présenter comme le promoteur des nouvelles Lumières. Cela veut dire une référence ambiguë aux Lumières. En 1878, il avait dédié *Humain trop humain* à Voltaire, dont il a été un grand lecteur admiratif. Les Lumières voltairiennes sont caractérisées par le fait qu'elles se présentaient commune entreprise de combat contre la superstition, avant tout le christianisme pour Voltaire. Les lumières, en particulier françaises (en Allemagne beaucoup sont des pasteurs), sont violemment anti-chrétiennes. Voltaire dans sa correspondance employait le mot d'ordre « Écrasez l'infâme ! ». L'infâme, c'est essentiellement le préjugé, qui est essentiellement la superstition, qui est essentiellement le christianisme. A la fin d'*Ecce Homo*, Nietzsche répète en français le mot de Voltaire. Il se réapproprie le projet des Lumières, d'une entreprise de combat contre le christianisme. Différences essentiellement de deux ordres :

Le combat contre le christianisme pour Nietzsche est un combat tout à fait **dissocié du combat pour les droits de l'homme**. Les hommes des Lumières sont d'accord sur le fait de combattre le christianisme, et le revers positif de cette négation est de battre pour les droits du genre humain. Chez Nietzsche, les deux choses sont complètement dissociées. Il ne s'agit pas du tout de combattre pour les droits du genre humain. Paragraphe 35, *Par-delà le bien et le mal*, critique Voltaire, pour dire qu'on y rencontre le sottise de l'humanitarisme : il a raison de critiquer le christianisme, mais tort de se battre pour l'égalité. Dans les Lumières, E du point de vue de Nietzsche deux lignes qu'il faut couper l'une de l'autre : le ligne négative, belliqueuse, destructrice, et la ligne positive, la lutte pour les droits de l'homme, dont Nietzsche ne veut pas. Il ne veut pas du tout la Révolution française, qu'il juge absolument négativement. Paragraphes 46 et 195 de *Par-delà le bien et le mal*. Il dit qu'il y a eu deux grandes révolutions dans la morale : les juifs, et la poursuite de la première, la révolution des esclaves de la morale, la Révolution française, dernier triomphe, dernière grande victoire remportée par les esclaves dans la morale. La morale des esclaves qui a commencé à s'imposer au temps du judaïsme connaît son apothéose avec la Révolution française. Pour Nietzsche, cette révolution politique n'a pas du

tout été une inversion des valeurs. Elle a été au contraire l'ultime triomphe des valeurs héritées du judaïsme et du christianisme.

Quand Nietzsche dit d'écraser l'infâme, cela veut dire **écraser le « christianisme » comme morale**, qui déborde le christianisme comme religion *stricto sensu*. Il s'agit d'opposer au christianisme comme morale une nouvelle morale, qui est celle de l'éternel retour. L'adversaire, l'infâme, c'est le « christianisme » (ensemble de valeurs), et cette identification de l'adversaire au christianisme est le centre de gravité polémique de toute l'entreprise de Nietzsche, au moins depuis 1878. *L'Antéchrist*, paragraphe 51 « Le christianisme a été jusqu'ici le plus grand malheur de l'humanité ». Deux conséquences majeures : dans ce qu'écrit Nietzsche, rien n'est jamais évoqué, conçu, que dans le rapport que cela entretient avec le christianisme, ce noyau ténébreux. Que Nietzsche parle de la science moderne, de la Révolution française, des juifs, de Platon, d'Héraclite, de Descartes, des socialistes aujourd'hui, de la tragédie française au XVII^e siècle, la question qui est posée dans le texte est toujours le rapport avec le christianisme. Elle se décline de plusieurs manières : prend souvent la forme historique, généalogique : est-ce que cela est déjà chrétien ? Par exemple, Platon est au fond déjà chrétien pour Nietzsche. *Par-delà le bien et le mal* : « le christianisme est un platonisme pour le peuple ». Platon fait l'objet d'une vigoureuse critique de Nietzsche. Mais quand il est critiqué, c'est au fond parce qu'avec lui, ce qui devient possible c'est le christianisme. Inversement, sa grande sympathie pour les présocratiques tient au fait qu'ils ne seraient pas (encore ?) chrétiens. L'égalité est une des valeurs fondamentales du christianisme. Il a quelque chose de tout à fait obsessionnel : il ne parle jamais d'autre chose que du christianisme. C'est toujours décrit, pensé, en filiation, antériorité, adversité... De ce point de vue-là, le mot antéchrist est tout à fait significatif. La catastrophe du christianisme, c'est principalement la haine du monde réel, et par-là la haine de soi. Finalement, analyser quelque chose philosophiquement, c'est déterminer son rapport qu'il entretient avec le christianisme. E un personnage (type) maléfique, que l'on voit toujours revenir sous une forme essentiellement négative : le prêtre, le « type sacerdotal », qui intervient toujours dans les argumentations de Nietzsche pour expliquer pourquoi à un moment donné les choses ont pris un tour catastrophique. C'est l'intervention du prêtre qui a fait que les choses ont mal tourné. Trois récits distincts dans la *Généalogie de la morale* (GM) : qu'est-ce que c'est que le bien et le mal, d'où vient la mauvaise conscience, que sont les idéaux ascétiques. Mais le scénario est le même, ils sont isomorphes : c'est au centre du récit, au milieu qu'apparaît le prêtre. A la fin apparition des aurores, Zarathoustra. Le point de départ est toujours le même : un couple qui se caractérise par le fait que c'est un couple hiérarchisé, inégal, seigneur/esclave, fort/faible, créancier/débiteur, l'homme sain/l'homme malade. La réalité dans son principe est de l'ordre de la domination, pas de l'égalité. Le prêtre intervient pour renverser ce couple. Le prêtre a un nom propre dans l'*Antéchrist* : Paul. L'œuvre de Nietzsche est intégralement ciblée sur ce type de prêtre, dont Saint Paul est le prototype.

Considérer comme le fait Nietzsche que le christianisme doit être la cible, c'est évidemment présumer que **les prédécesseurs de Nietzsche ont échoué dans cette tentative** (Voltaire...). 1841, *L'essence du christianisme*, Feuerbach (passionnant, pas très difficile à lire) : tente de renverser le christianisme en humanisme. Si Nietzsche dit qu'il faut de nouvelles Lumières, c'est qu'il considère que ceux qui ont essayé avant lui dans cette direction ont échoué. On touche à un point de bifurcation historique, où deux directions antagonistes ont pu être

dessinées : alternative entre Nietzsche et Marx. En 1843, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Marx, on trouve une déclaration remarquable : « Pour l'Allemagne, la critique de la religion est terminée pour l'essentiel, et la critique de la religion est la condition de toute critique ». La critique de la religion est certes fondamentale, mais Feuerbach l'a faite. Maintenant, il faut passer à la suite, porter la critique sur un autre terrain, le droit. Marx laisse un manuscrit où il reprend la philosophie du droit d'Hegel ligne à ligne. Son adversaire est le juriste, par le prêtre, car pour lui, dans le monde moderne, celui qui fournit les matériaux principaux au faible (?), c'est le juriste. Dans *L'idéologie allemande*, Marx critique des contemporains, dont Bruno Bauer et Stirner : ce qu'on rencontre chez eux, c'est une tentative vaine, un échec « pour s'évader de la théologie tout en restant théologiens ». Ils sont condamnés, ont échoué, car ils sont restés théologiens tout en tentant de s'évader de la théologie. Au fond, la critique de la théologie resterait à faire ? Non, il dit ici quelque chose de beaucoup plus original : il ne faudrait pas mieux critiquer la religion. Il faut une fois pour toutes cesser de combattre la religion. Celui qui reste théologien malgré lui est celui qui s'épuise indéfiniment à critiquer l'illusion religieuse comme si c'était l'essentiel. Celui qui reste théologien se trompe de cible. Être encore chrétien en croyant ne plus l'être, c'est accorder au christianisme une importance qu'il n'a pas/plus (pour Marx). Vous pouvez toujours ne plus être chrétien, cela ne change rien au fait que vs êtes pris dans des rapports sociaux d'aliénation pas tributaires de la religion. La critique doit prendre pour objet pas tant la religion, ou même le droit, mais les rapports sociaux, dans le monde économique. Les rapports sociaux sont essentiels, car ils produisent de l'idéologie, qui peut prendre la forme de la religion, peut se traduire dans les termes du droit, ou de l'économie. La critique doit cesser d'être obsédée par la religion parce que fondamentalement doit s'attaquer à ce qui est générateur d'idéologie, les rapports sociaux qui trouvent leur justification dans l'idéologie. De sorte que ce que dit Marx est qu'au fond Dieu fait diversion. La critique de la religion accapare la critique, et la détourne de ce qui devrait fournir sa cible. C'est une sorte de leurre, qui détourne de ce que Marx appelle le **combat réel**. Il effectue un déplacement extrêmement important, et si l'on s'engage dans cette direction, alors on va nécessairement en conclure que Nietzsche au fond retarde, demeure captif de ce leurre. Nietzsche semble stirnerien, tributaire de cette illusion selon laquelle quand on aura critiqué le christianisme, on aura libéré l'homme, car le source de l'aliénation est dans la réalité des rapports sociaux (pas dans la religion, pas dans le droit, pas dans les discours économiques bourgeois). Les héritiers de Marx soit ne s'intéressent pas à Nietzsche, en considérant qu'il ne fait que répéter de façon caricaturale ce qui avait déjà été dit, soit en parlent de façon essentiellement négative (Lucàsz...).

.....

26/01/20

En 1888, dernière année active de Nietzsche, deux motifs : cassure de l'Histoire en deux, et l'entreprise qui consiste à mener une guerre ultime contre le christianisme. A partir de là, prendre conscience d'abord du fait que cette lutte contre le christianisme est le centre de gravité de toute l'entreprise de Nietzsche, au moins depuis *Humain trop humain*. La conséquence de ce monopole polémique est que philosopher pour Nietzsche veut dire exhiber, reconstituer les liens

que tout phénomène donné entretient avec le « christianisme », c'est-à-dire une morale, un ensemble de valeurs.

Si Nietzsche entreprend cette guerre contre le christianisme, en étant parfaitement conscient qu'elle a déjà été engagée bien plus tôt, notamment par Voltaire, auquel il a dédié *Humain trop humain*, dont il reprend « Écrasez l'infâme ». Il considère qu'elle a certes été engagée, mais pas conduite à son terme, voire a échoué. On rencontre une bifurcation historique :

- Marx en 1843 dit que la critique de la religion est très importante, c'est la condition de toute critique, mais c'est fait (Feuerbach, *L'essence du christianisme*). Il faut déplacer le combat vers le discours du droit, « l'idéologie juridique » (VS idéologie religieuse). En 1845, il dit que certains (Stirner...) sont victimes de l'illusion religieuse, car ils continuent de croire comme les chrétiens que ce qu'il y a de plus important, c'est la religion, en l'occurrence le christianisme. L'illusion religieuse consiste à mener la lutte sur le terrain religieux, au lieu de comprendre que la lutte doit être conduite non pas contre des discours, mais sur le terrain des rapports sociaux réels. Il faut organiser le prolétariat. De ce point de vue, Dieu fait diversion, le combat contre le christianisme devient un combat d'arrière-garde, stérile, puisque ça a déjà été fait, et en plus l'essentiel ne se trouve pas là. De ce point de vue, Nietzsche s'engage dans une voie purement illusoire. Il demeure captif de « l'illusion religieuse ».
Marx, 1843 : « Pour l'Allemagne, la critique de la religion est terminée pour l'essentiel, et la critique de la religion est la condition de toute critique. »
- Du point de vue de Nietzsche, la seconde proposition est tout à fait exacte : la critique de la religion est bien la condition de toute critique. Sous-titre d'*Antéchrist* : Essai d'une critique du christianisme. En revanche, la première est catégoriquement fausse. La critique de la religion n'est pas du tout achevée pour l'essentiel, voire pas même commencée. Ce qu'on trouve chez Feuerbach ne permet pas d'en finir

C'est un de ces moments historiques où l'on voit s'ouvrir deux chemins exclusifs. C'est un problème « d'orientation dans la pensée » (Kant). En 2017, ouvrage de Pierre Macherey, *S'orienter*, consacré à ce problème philosophique.

L'incompatibilité radicale entre les deux chemins... Il a existé dans l'après-guerre des tentatives pour construire le freudo-marxisme, pour concilier psychanalyse et marxisme : Herbert Marcuse, *Éros et civilisation*, 1955. En revanche, il n'y a pas eu de nietzschéo-marxisme, tout simplement car c'est une hybridation impraticable. Mascolo, grec communiste, a fait une préface à *L'Antéchrist*, et lit Nietzsche avec sympathie (tandis que les marxistes ont tendance à en parler avec condescendance), mais reste assez peu productif. En 2019, est paru *Les lois de la désobéissance*, croise une perspective qui hérite de Marx avec le privilège accordé à la critique de la religion.

En 1888, on a vraiment une période fébrile. Nietzsche écrit de façon presque frénétique toute une flopée d'ouvrages. Le problème est de situer *L'Antéchrist* dans ce magma, et le rapport avec cet ouvrage projeté et jamais réalisé, *La volonté de puissance, l'inversion de toutes les valeurs*. Dans un fragment posthume, il évoquait cet ouvrage, en l'appelant un « chef d'œuvre systématique ». A la place de ce chef d'œuvre, on voit arriver en cascade ces autres ouvrages. Au fond, il semble que Nietzsche ait effectivement renoncé en 1888 à produire ce chef d'œuvre systématique, et qu'il a monnayé dans une masse d'ouvrages distincts, de travail en devenir. On le voit par le fait

qu'on sait maintenant qu'E sorte d'embryon commun d'où vont sortir *Le Crépuscule des idoles* et *L'Antéchrist*. *Le Cas Wagner* sera le dernier ouvrage paru en 1888, *Le Crépuscule des idoles* publié en janvier 1889, après la première mort de Nietzsche. *Les dithyrambes de Dionysos* est le dernier manuscrit qu'il a le temps de relire avant de le remettre à l'éditeur. *L'Antéchrist* va seulement paraître en 1895, alors qu'il est psychologiquement mort, sans qu'il ait eu le temps de relire le manuscrit. *Ecce homo* paraît en 1908. Paysage éditorial assez compliqué. *L'Antéchrist* a donc été publié sans le contrôle de Nietzsche.

A. Les sous-titres

Le titre existe au pluriel, puisque deux pages quand on ouvre le manuscrit, avec des titres ne coïncidant pas. Sur la première page, on trouve l'intitulé en haut « *L'Antéchrist* », en italique, en-dessous, « Essai d'une critique du christianisme », et encore en-dessous, « Premier livre » (souligné), et toujours souligné, « De l'inversion de toutes les valeurs ». Ensuite, autre page de titres, dont on sait qu'elle a été faite après, « *L'Antéchrist* », en-dessous « ~~De l'inversion de toutes les valeurs~~ » rayé, puis souligné « Imprécation contre le christianisme ». de fait, les éditions qu'on rencontre comporte tantôt le premier sous-titre, tantôt le second. Il annonce ce dont il va parler, et comment.

Dans un cas, le cas est la première partie d'un grand ouvrage, qui serait L'inversion de toutes les valeurs. Puis cette référence à l'ouvrage systématique disparaît. Cette rature ne signifie pas du tout qu'il renoncerait à inverser les valeurs, à transvaluer. Ça veut dire que de toute façon il s'agit bien pour lui de rompre avec le christianisme, et cette rupture n'est concevable pour lui que sous la forme d'une transvaluation, d'une inversion des valeurs. Ça signifie que les valeurs chrétiennes doivent être non pas ignorées, mais doivent faire l'objet d'une réappropriation polémique, morale, généalogique. De ce point de vue-là, l'objectif consiste à reprendre le christianisme, mais en en faisant l'objet d'une réévaluation négative, qui est le fait de ce personnage que Nietzsche dédouble de diverses manières, Nietzsche, Zarathoustra, Dionysos... Nouveau type moral qui va s'emparer du christianisme pour lui conférer une nouvelle signification, pour le dévaluer. Cette dévaluation du christianisme va s'effectuer en référence à deux grands concepts, dont il n'est pas très facile de les accorder.

Le premier, c'est la **volonté de puissance**. La dévaluation du christianisme va s'effectuer par référence à la revalorisation de la volonté de puissance, ce que les théologiens appelaient péjorativement *libido dominandi*. Elle est la vie pour Nietzsche, il n'y a pas de vie autrement qu'avec la volonté de puissance. Christianisme comme religion de l'humilité, de l'amour de l'autre. Cela se dévalue au regard de ce concept de volonté de puissance qui remet à l'ordre du jour positivement le désir de domination.

Le second, c'est l'**éternel retour**. Valorisation du présent, de tout présent, y compris le présent de la souffrance, du malheur, de la maladie. Vouloir que le présent, quel qu'il soit, revienne indéfiniment, cela doit être compris comme étant la négation parfaite du christianisme, pour autant que le chrétien est précisément celui qui espère en un autre monde, qui sera tout à fait différent de celui dans lequel on se trouve : je souffre, mais heureusement viendra un moment où je ne souffrirai plus (fin du livre IV du *Gai savoir*). Pour Nietzsche, on doit être capable de vouloir que ce moment, qui peut être de souffrance, revienne indéfiniment. Au fond,

l'éternel retour est le cauchemar absolu du chrétien. Il présente l'éternel retour comme un test : qui est en mesure de vouloir effectivement que l'instant présent revienne indéfiniment ?

Deux piliers de cette nouvelle morale qu'il entend construire pour en finir vraiment avec le christianisme. Très souvent, quand on lit les textes de Nietzsche, cette transvaluation passe par l'adjectif « grand ». C'est presque toujours parce qu'il veut signifier par-là que le mot qu'il utilise, pitié, politique, mépris, n'a plus la signification qui était la sienne dans l'ancienne morale, mais a une nouvelle signification, celle qui lui est conférée par le nouvel ensemble de valeurs arc-bouté sur la volonté de puissance d'un côté, et l'éternel retour de l'autre. On le voit ainsi critiquer la pitié, mauvais affect d'identification des qualités, mais parle de la « grande pitié » positivement, avoir pitié de ceux qui ont pitié.

La rature du titre « Inversion de toutes les valeurs » ne signifie pas qu'il faudrait renoncer à cette inversion, mais a une signification stratégique (et non philosophique). Il renonce à l'effectuation de cette inversion sous un système. A la place de la grande bataille, une guérilla, succession de batailles. Le chef d'œuvre systématique, le système philosophique, se présente essentiellement sous la forme des grands systèmes postkantien : Fichte, Hegel, Schelling, Schopenhauer... Nietzsche ne veut pas écrire de système sans doute pour rompre avec une certaine pratique de la philosophie postkantienne. Une seconde raison plus profonde est que le concept-même de système est incompatible avec la pratique philosophique de Nietzsche, par nature **anti-systématique**, car le système par définition fixe, immobilise. Or, si l'on lit Nietzsche chronologiquement (c'est l'idéal), la pratique philosophique de Nietzsche est une pratique de la terre brûlée, qui consiste à s'arracher à soi-même. Il conçoit la philosophie en devenir. La réalité pour lui s'identifie au devenir. Il n'y a rien qui existe et qui soit soustrait au devenir, pas même la philosophie. Ce devenir philosophique, qui peut prendre la forme d'une autobiographie, n'est pas simplement un devenir indéterminé, mais un arrachement au christianisme. **Philosopher, c'est s'arracher au christianisme en soi.** Ce n'est pas se connaître soi-même. C'est détruire ce qui subsiste en soi de christianisme. Fuite en avant. Il faut poursuivre, même si c'est infiniment douloureux. Cette pratique de la philosophie est absolument incompatible avec un système. VS Schopenhauer qui n'écrit des textes que pour enrichir le système au début de sa vie, alors que Nietzsche ne cesse de revenir sur ce qu'il a dit précédemment.

Du point de vue de Nietzsche, c'est Marx qui est encore pieux, et mène un combat d'arrière-garde, car il prône non seulement un autre monde, mais celui de l'égalité. Les amoureux de l'égalité seraient des chrétiens forcenés, prêts à tout détruire pour atteindre l'égalité. Ne serait qu'une version profane du christianisme ? Critique fréquente du communisme du côté de la droite. C'est évidemment plus compliqué que ça.

Sur le fond, christianisme et métaphysique c'est la même chose, car l'un comme l'autre consiste en une dévaluation du monde réel, de ce monde « des apparences », au profit d'un autre monde, qui est une pure invention, « monde d'après la fin des temps », c'est-à-dire qu'il n'y a plus de temps, de devenir. La différence étant une question de degré d'exotérisme. Dans la préface de *Par-delà le bien et le mal*, il dit que le christianisme est le platonisme pour le peuple, version imagée, vulgaire du platonisme, mais toujours invention d'un arrière-monde, dévaluation haineuse de ce monde-ci, où tout devient. Nietzsche <3 Héraclite. Dans *Humain*

trop humain, philosophie métaphysique pour accéder à des vérités identiques à elles-mêmes, VS la philosophie historique, qui considère qu'il faut tout appréhender en tant que cela devient.

Au départ, on a affaire à la Bible. Dans les textes qui imbibent Nietzsche, on a Platon, Héraclite, Bible. Dans la première Épître de Jean, chapitre 2, verset 18, on rencontre la formule « Vous avez ouï dire que l'antichrist doit venir ; et déjà maintenant beaucoup d'antichrists sont survenus. », 2-22 : « Qui est le menteur, sinon celui qui nie que Jésus soit le Christ ? Le voilà l'antichrist ! Il nie le Père et le Fils. Quiconque nie le Fils ne possède pas non plus le Père. ». Ici, celui qui est baptisé antichrist, c'est celui qui nie la Trinité, que le Christ est le fils de Dieu. Dans l'évangile de Mathieu 24-24, et de Marc 13-22, on trouve des textes annonçant la venue de faux christes, des êtres qui vont se faire passer pour le Christ mais ne le sont pas. Dans l'Apocalypse (à lire) 13-1 à 13-10, description terrifiante d'une bête, qui surgit de la mer avec sept têtes et dix cornes pour dominer le monde durant 42 mois avant l'arrivée du Christ. Historiquement, on a souvent identifié l'antéchrist à cette bête. Quand Nietzsche appelle son livre *L'Antéchrist*, ce matériel néotestamentaire, philologique, est présent en lui. Il reprend positivement le terme d'antéchrist en s'y identifiant. En français, on ne dit pas antichrist, ce qui est le titre allemand. On dit l'antéchrist, vient avant le Christ. Se fait passer pour lui pour égarer, séduire, perdre l'homme. En français, superposition entre antichrist et antéchrist. Historiquement, la figure de l'antichrist a été utilisée de manière récurrente pour disqualifier l'adversaire : on a pu dire que Mahomet était l'antéchrist. Quand la réforme luthérienne dont Nietzsche est l'héritier combatif, on a dit que le pape lui-même était l'antéchrist.

Dans la culture allemande, la traduction allemande de la Bible par Luther est très importante. Une grande partie de la terminologie allemande s'est construite dans une référence à ce texte. Lorsque Luther traduit *antichristos*, le terme grec, il utilise « *der Widerchrist* » (wider = contre). Nietzsche lui ne reprend pas la traduction de Luther, et dit « *der Antichrist* ». Il refuse précisément de s'exprimer dans la terminologie de Luther, fondateur du christianisme réformé. Il y substitue un autre mot, *Antichrist* à la place de *Widerchrist*. Précisément, l'anti est une figure positive. Pour un chrétien, le personnage de l'antéchrist se détache sur fond d'apocalypse, survient un peu avant la fin des temps. Il vient peu avant la fin du monde, annonce la fin du monde. Chez Nietzsche, l'*Antichrist* a une signification inverse, puisqu'il ne met pas fin au monde, mais doit **détruire les arrière-mondes**, ces doubles du monde réel inventés par les platoniciens et les chrétiens. Non pas annoncer la fin du monde, mais prôner l'amour de ce monde.

En 1841, *Essence du christianisme* de Feuerbach, mais aussi *La trompette du Jugement dernier contre Hegel, l'athée et l'antéchrist. Un ultimatum* de Bruno Bauer, auquel peut-être Marx a participé à la rédaction. C'est Hegel l'antéchrist. Titre ironique, car ouvrage consistant à dire qu'Hegel était un philosophe athée, et serait l'antéchrist. C'est une apologie de l'hégélianisme comme athéisme. Quand Nietzsche écrit en 1888 *L'Antéchrist*, il faut comprendre que l'antéchrist n'est pas Hegel. Il ne faut pas chercher les instruments efficaces d'une liquidation du christianisme dans la philosophie d'Hegel. On pourrait opposer que Nietzsche affirme que la réalité devient, est historique, et que sans doute Hegel dit quelque chose qui y ressemble, puisqu'auteur d'une philosophie de l'histoire. Critique de Hegel :

Justice envers le dieu en devenir

Quand toute l'histoire de la civilisation se déroule devant les yeux comme un réseau de conceptions mauvaises et nobles, vraies et fausses, et qu'au spectacle de ces fluctuations on se sent presque souffrir du mal de mer, on comprend quelle consolation se trouve dans la conception d'un Dieu en devenir : celui-ci se dévoile toujours de plus en plus dans les métamorphoses et les destinées de l'humanité, tout n'est plus mécanisme aveugle, jeu réciproque de forces « n'ayant ni sens ni but. – La divinisation du devenir est une perspective métaphysique – comme du haut d'un phare bordant la mer de l'histoire, – où une génération d'érudits trop historiens trouvaient leur consolation ; là-dessus, on n'a pas le droit de s'irriter, quelque erronée que puisse être cette conception. Seul celui qui, comme Schopenhauer, nie l'évolution, ne sent rien non plus de la misère de cette fluctuation historique, et peut donc, ne sachant, ne sentant rien de ce Dieu en devenir et du besoin de l'admettre, exercer sa raillerie avec justice. »

Friedrich Nietzsche, *Humain, trop humain*, §238

Au fond, ce qu'on appelle en Allemagne au XIX^e siècle « philosophie de l'histoire », du point de vue de Nietzsche, c'est une philosophie qui feint de faire sa place, sa part au devenir. Mais c'est une feinte, parce que la philosophie de l'histoire est en réalité une neutralisation du devenir. Hegel est la répétition sournoise de Platon. Dans la philosophie de l'histoire de **Hegel**, E fondamentalement un **ordonnement téléologique de l'histoire** : E finalité. Affirmation qu'il y a un terme de l'histoire, accomplissement de ce qui était présent au début : métaphore du gland et du chêne : le chêne n'est rien d'autre que le gland, tout était déjà dans le gland. Si l'on conçoit l'histoire comme une germination ou éclosion, on arrive au tour de force extraordinaire de parler d'une histoire anhistorique, car il ne s'y passe rien, puisque ce qui se trouve à la fin était déjà présent au commencement. Hegel a mis Dieu dans le devenir. La conception hégélienne du devenir est en réalité une **neutralisation**, parce qu'elle continue de concevoir le temps historique comme étant un temps où il ne se passe rien d'important. Mettre Dieu dans le devenir, ce n'est pas du tout dissoudre Dieu dans le devenir, il résorbe le devenir en Dieu, faire en sorte qu'il ne soit pas un vrai devenir, puisqu'il n'est rien d'autre qu'**éclosion**. C'est pourquoi Hegel n'est pas du tout l'antéchrist, mais un avatar redoutable du christianisme. De ce point de vue-là, il ne faut pas chercher Hegel en Dieu. Il ne faut pas non plus chercher l'antéchrist chez les héritiers de Hegel, et notamment chez l'héritier prestigieux de Feuerbach, qui entreprend une critique du christianisme en 1841. Sa grande thèse, c'est que le christianisme est la forme inversée, l'extériorisation spéculaire, à l'envers, de la nature humaine. Il déchiffre toute la religion chrétienne comme la nature humaine à l'envers. Par exemple, la réalité humaine est sexuée, et Dieu se présente comme être non sexué. Cela suppose qu'il existe une nature immuable de l'homme. Pour Nietzsche, la philosophie historique dit que l'homme n'existe pas, est en réalité en perpétuel devenir. Quand je dis l'homme, la nature humaine, j'évoque des fictions. Toute critique humaniste du christianisme est une pseudo-critique.

L'antéchrist est Nietzsche, avec une **apologie du devenir dans sa contingence**, dépourvu de finalité, devenir sauvage, où **le présent ne se justifie pas en référence à l'avenir**. L'Antéchrist est le porteur d'une morale qui est aussi une apologie du surhumain, si l'on comprend par le surhumain le type de l'éternel retour, celui qui est capable de vouloir que

le présent revienne indéfiniment à l'identique. Au sens étroit du terme, l'**homme** est celui qui sous une forme ou une autre, veut un double fantasmatique du monde, un au-delà. D'où les phrases très dures pour l'homme, pour le dégoût qu'on doit éprouver pour l'homme ($\neq$ misanthropie, que les hommes seraient lâches, veules...), pas pour ce qu'il aurait toujours été, mais pour ce qu'il est devenu, pour la figure qu'il a prise aujourd'hui, qui n'a pas toujours existé, et est voué à disparaître, destruction à laquelle Nietzsche œuvre.

Si l'on lit le paragraphe 2 d'*Humain, trop humain*, où il dit qu'il faut faire de la philosophie historique plutôt que de la philosophie métaphysique, en concevant que tout existe en devenir, et l'homme lui-même. On en finira alors avec l'illusion rétrospective qui consiste à projeter l'homme tel que nous le connaissons aujourd'hui sur l'origine. Ressemblance de ce texte avec un texte d'un philosophe que déteste Nietzsche : **Rousseau**, philosophe du peuple, du contrat social. Mais *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes* : la grande thèse qui ouvre cet ouvrage est que l'erreur de ses prédécesseurs est d'avoir cru que l'homme que nous connaissons aujourd'hui, méchant, serait l'homme de l'origine, et c'est pourquoi ils ont dit que l'état de nature est un état de guerre. S'ils n'avaient pas commis ce sophisme de récurrence, ils auraient compris que l'état de nature est tout le contraire d'un état de guerre, et auraient vu s'ouvrir devant eux un champ considérable d'investigations, et se demander comment l'homme originaire a pu devenir l'homme méchant qu'on a sous les yeux aujourd'hui, qui est méchant car il ne peut être autrement, pris dans des contraintes sociales qui le contraignent à trouver son intérêt dans la négation de l'intérêt des autres. Nietzsche bien sûr ne reprend pas cette thèse d'un état de nature idéalisé, mais ce qu'on trouve sous une forme analogue, c'est cette idée que si l'on veut parler correctement de l'homme, **il ne faut pas projeter l'homme d'aujourd'hui sur ce qui a existé originellement**.

E un héritage, notamment littéraire, de l'Antéchrist nietzschéen : ce personnage va réapparaître dans des ouvrages, romans. Il devient alors le héros aristocratique malheureux qui se trouve en conflit, dans un conflit où il est nécessairement perdant, car seul contre la grande masse. Par exemple, un beau roman d'Auguste Strindberg, suédois contemporain de Nietzsche, avec qui Nietzsche est entré en contact, qui écrivait en suédois mais aussi en français : *Au bord de la vaste mer*. En 1909, *L'apprenti sorcier*, Hans Heinz Ewers, de langue allemande, roman très étrange, décrit un personnage solitaire dans un petit village au fin fond des Alpes italiennes. La figure de l'antéchrist qu'on trouve chez Ewers est un personnage cultivé, intelligent, qui lutte de façon désespérée contre une population $\pm$ dégénérée.

B. Les titres potentiels

Oscillation de Nietzsche entre deux sous-titres. Que je dise *Essai d'une critique du christianisme* ou *Imprécation contre le christianisme*, il y a le dénominateur commun du christianisme. L'antéchrist est l'adversaire du Christ, mais aussi du christianisme. Nietzsche affirme que **Christ $\neq$ christianisme**. Sans doute, il faut effectuer une appréciation critique d'évaluation du Christ, mais il faut aussi, et ce n'est pas la même chose, effectuer une critique du christianisme, qui n'est pas la doctrine du Christ. Il est invention postérieure au christianisme. Le christianisme a un auteur qui n'est pas le Christ, mais **Saint-Paul**. L'objet de la vindicte nietzschéenne, n'est pas le Christ, dont il parle comme d'un débile, mais le prêtre. Le

christianisme est l'**appropriation sacerdotale du Christ**. Le Christ au fond, du point de vue de Nietzsche, on lui a réglé son compte depuis longtemps, une première fois en le crucifiant, puis en falsifiant sa morale. Il y avait une morale du christ, sans doute déplorable, totalement défigurée, dénaturée, par ses successeurs, et en particulier Paul. L'antéchrist est aussi l'antichrétien, c'est-à-dire l'anti-Paul.

Le premier chrétien.

Le monde entier croit encore au métier d'auteur chez le « Saint-Esprit », ou subit les contre-coups de cette croyance : si l'on ouvre la bible c'est pour « s'édifier », pour trouver à sa propre misère, grande ou petite, un mot de consolation, — bref on s'y cherche et on s'y trouve soi-même. Qu'elle rapporte aussi l'histoire d'une âme des plus ambitieuses et des plus importunes, d'un esprit aussi plein de superstition que d'astuce, l'histoire de l'apôtre Paul, — qui est-ce qui sait cela en dehors de quelques savants ? Pourtant, sans cette histoire singulière, sans les troubles et les orages d'un tel esprit, d'une telle âme, il n'y aurait pas de monde chrétien ; à peine aurions-nous entendu parler d'une petite secte juive dont le maître mourut en croix. Il est vrai que, si l'on avait compris à temps cette histoire, si l'on avait lu, véritablement lu, les écrits de saint Paul, non pas comme on lit les révélations du « Saint-Esprit », mais avec la droiture d'un esprit libre et prime-sautier, sans songer à toute notre détresse personnelle — pendant quinze cents ans il n'y eut pas de pareils lecteurs —, il y a longtemps que c'en serait fait du christianisme : tant il est vrai que ces pages du Pascal juif mettent à nu les origines du christianisme, tout comme les pages du Pascal français nous dévoilent sa destinée et la raison de son issue fatale. Si le vaisseau du christianisme a jeté par-dessus son bord un bon parti de son lest judaïque, s'il est entré, s'il a pu entrer dans les eaux du paganisme, — c'est à l'histoire d'un seul homme qu'il le doit, de cette nature tourmentée, digne de pitié, de cet homme désagréable aux autres et à lui-même. Il souffrait d'une idée fixe, ou plutôt d'une question fixe, toujours présente et toujours brûlante : savoir ce qui en était de la loi juive ? de l'accomplissement de cette loi ? Dans sa jeunesse, il avait voulu y satisfaire lui-même, avide de cette suprême distinction que pouvaient imaginer les juifs, — ce peuple qui a pratiqué la fantaisie du sublime moral plus haut que tout autre peuple et qui a seul réuni la création d'un Dieu saint, avec l'idée du péché considéré comme manquement à cette sainteté. Saint Paul était devenu à la fois le défenseur fanatique et le garde d'honneur de ce Dieu et de sa loi. Sans cesse en lutte et aux aguets contre les transgresseurs de cette loi et contre ceux qui la mettaient en doute, il était dur et impitoyable pour eux et disposé à les punir de la façon la plus rigoureuse. Et voici qu'il fit l'expérience sur sa propre personne qu'un homme tel que lui — violent, sensuel, mélancolique, comme il l'était, raffinant la haine — ne pouvait pas accomplir cette loi ; bien plus, et ce qui lui parut le plus étrange : il s'aperçut que son ambition effrénée était continuellement provoquée à l'enfreindre et qu'il lui fallait céder à cet aiguillon. Qu'est-ce à dire ? Était-ce bien « l'inclination charnelle » qui, toujours à nouveau, le forçait à transgresser la loi ? N'était-ce pas plutôt, comme il s'en douta plus tard, derrière cette inclination, la loi elle-même qui se trouvait ainsi, forcément, inaccomplissable, poussant sans cesse à l'infraction, avec un charme irrésistible ? Mais en ce temps-là il ne possédait pas encore cette échappatoire. Peut-être avait-il sur la conscience, ainsi qu'il le fait entrevoir, la haine, le crime, la sorcellerie, l'idolâtrie, la luxure, l'ivrognerie,

le plaisir dans la débauche et dans l'orgie — et quoi qu'il puisse faire pour soulager cette conscience et, plus encore, son désir de domination, par l'extrême fanatisme qu'il mettait dans la défense et la vénération de la loi, il avait des moments où il se disait : « Tout est en vain ! Il n'est pas possible de vaincre le tourment de la loi inaccomplie. » Luther a dû éprouver un sentiment analogue lorsqu'il voulut devenir, dans son cloître, l'homme de l'idéal ecclésiastique et de même que de Luther — qui se mit un jour à haïr et l'idéal ecclésiastique, et le pape, et ses saints, et tout le clergé, avec une haine d'autant plus mortelle qu'il ne pouvait se l'avouer — de même il en advint de saint Paul. La loi devint la croix où il se sentait cloué : combien il la haïssait ! combien il lui en voulait ! comme il se mit à fureter de tous côtés pour trouver un moyen propre à l'anéantir — et non plus à l'accomplir dans sa propre personne ! Mais voici qu'enfin le jour se fit tout à coup dans son esprit, grâce à une vision, comme il ne pouvait en être autrement chez cet épileptique, il est frappé d'une idée libératrice : lui, le fougueux zélateur de la loi qui, au fond de son âme, en était fatigué jusqu'à la mort, voit apparaître sur une route solitaire le Christ avec un rayonnement divin sur le visage, et saint Paul entend ces paroles : « Pourquoi me persécutes-tu ? » Or, en substance, voici ce qui s'était passé : son esprit s'était tout à coup éclairci, et il s'était dit : « L'absurdité, c'est précisément de persécuter ce Jésus-Christ ! Le voilà l'expédient que je cherchais, voilà la vengeance complète, là et nulle part ailleurs j'ai entre les mains le destructeur de la loi ! » Le malade à l'orgueil tourmenté se sent du même coup revenir à la santé, le désespoir moral s'est envolé, car la morale elle-même s'est envolée, anéantie — c'est-à-dire accomplie, là-haut, sur la croix ! Jusqu'à présent cette mort ignominieuse lui avait tenu lieu d'argument principal contre cette « vocation messianique » dont parlaient les adhérents de la nouvelle doctrine : mais qu'adviendrait-il si elle avait été nécessaire, pour abolir la loi ? — Les conséquences énormes de cette idée subite, de cette solution de l'énigme, tourbillonnent devant ses yeux, et il devient tout à coup le plus heureux des hommes, — la destinée des juifs, non, la destinée de l'humanité tout entière, lui semble liée à cette seconde d'illumination soudaine, il tient l'idée des idées, la clef des clefs, la lumière des lumières ; autour de lui gravite désormais l'histoire ! Dès lors il est l'apôtre de l'anéantissement de la loi ! Mourir au mal — cela veut dire aussi mourir à la loi ; c'est vivre selon la chair — vivre aussi selon la loi ! Être devenu un avec le Christ — cela veut dire être devenu, comme lui, destructeur de la loi ; être mort en Christ — cela veut dire aussi mort à la loi ! Quand même il serait possible de pécher encore, ce ne serait du moins pas contre la loi ; « je suis en dehors de la loi », dit-il, et il ajoute : « Si je voulais maintenant confesser de nouveau la loi et m'y soumettre, je rendrais le Christ complice du péché » ; car la loi n'existait que pour engendrer toujours le péché, comme un sang corrompu fait sourdre la maladie ; Dieu n'aurait jamais pu décider la mort du Christ si l'accomplissement de la loi avait été possible sans cette mort ; désormais non seulement tous les péchés nous sont remis, mais le péché lui-même est aboli ; désormais la loi est morte, désormais est mort l'esprit charnel où elle habitait — ou bien du moins cet esprit est sans cesse en train de mourir, de tomber en putréfaction. Quelques jours à vivre encore au sein de cette putréfaction ! — tel est le sort du chrétien, avant qu'un avec le Christ il ne ressuscite avec le Christ, participant avec le Christ à la gloire divine, désormais « fils de Dieu » comme le Christ. — Ici l'exaltation de saint Paul est à son comble et avec elle l'importunité de son âme, — l'idée de l'union avec le Christ lui a fait perdre toute pudeur, toute mesure, toute soumission, et l'indomptable volonté de domination se révèle dans un enivrement anticipant

la gloire divine. — Tel fut le premier chrétien, l'inventeur du christianisme ! Avant lui il n'y avait que quelques sectaires juifs. —

Nietzsche, *Aurore*, §68

Hésitation dans l'affichage du registre sur lequel va se déployer l'argumentation de Nietzsche. L'expression *Essai d'une critique du christianisme* a une connotation universitaire. Un essai suggère une modestie dans l'entreprise, et suggère un travail académique, scientifique. De ce point de vue-là, *L'Antéchrist* se présente comme une critique scientifique du christianisme. Appréciation qui s'effectue en utilisant des instruments scientifiques, essentiellement la philologie, c'est-à-dire l'histoire. De ce point de vue-là, *L'Antéchrist* est une sorte de critique historique du christianisme. Cela suppose que l'on admette et pas mal de passages de *L'Antéchrist* vont dans ce sens, que l'ouvrage de Nietzsche se présente comme une entreprise de connaissance qui s'oppose à la foi. Au paragraphe 47, on trouve une critique du christianisme en tant que le christianisme dévalue la science, qu'elle procéderait de l'orgueil. A cette dévaluation chrétienne de la science, il oppose les deux grands adversaires de toute superstition, la philologie et la médecine. En tant que philologue, on regarde derrière les saintes écritures, en tant que médecin derrière la déchéance physiologique du chrétien typique. Ces instruments présentés comme scientifiques permettent de combattre le christianisme, appelé superstition, langage par lequel la philosophie des Lumières nommait la religion. On a ici une terminologie héritée des Lumières, qui disaient qu'il fallait **employer la science pour critiquer la superstition**. Nietzsche se coule dans un langage « **positiviste** » (sens vulgaire : valorisation de la science, de l'observation, de l'expérience, du fait VS métaphysique, superstition. Au sens précis, désigne la philosophie positiviste de **Comte**, bien plus complexe). C'est un procédé que Nietzsche emploie fréquemment. Le paragraphe 36 de *Par-delà le bien et le mal*, Nietzsche évoque positivement ce qu'il appelle « morale de la méthode ». Il dit que la volonté de puissance est une hypothèse. On a le devoir alors de pousser l'hypothèse jusqu'à ses ultimes conséquences, voir si l'on peut tout expliquer à partir de la volonté de puissance (éprouver son potentiel explicatif). On s'exprime alors comme un savant, et cela suppose que le discours de Nietzsche doit être conçu comme étant au fond une entreprise scientifique. Il se trouve que Nietzsche est **aussi un critique extrêmement virulent du personnage du savant** et de l'activité scientifique en général. Il met en cause la valorisation-même de la connaissance et de la vérité. Pourquoi valorisons-nous la connaissance depuis Socrate ? Pourquoi considérons-nous comme allant de soi qu'il faille préférer la vérité au mensonge ? ≠ savant positiviste. Nietzsche emprunte le langage du savant contre le savant. Subversion de la terminologie scientifique.

Müller-Lauter : auteur qui a été le plus loin dans la tentative de clarifier la volonté de puissance, syntagme que Nietzsche emploie sans cesse, dont on voit en gros ce que ça veut dire, mais qui ouvre des difficultés considérables : quel type de puissance veut-on ? Bourreau qui torture sa victime ? Prêtre qui fait un sermon en chaire ? Savant qui pense énoncer la vérité ? Qu'est-ce que la volonté de puissance ? Nietzsche dit qu'il n'existe pas autre chose que des volontés de puissance, mais opacité. (Imposer ses valeurs à l'autre)

.....

Nietzsche a renoncé aux ouvrages systématiques au profit d'une **salve d'ouvrages**, dont *L'Antéchrist*. Cela ne veut pas dire qu'il a renoncé à inverser les valeurs. Du côté de Marx, Nietzsche ne pourrait être perçu que sur le mode d'un archaïsme, quelqu'un qui continue d'accorder au problème religieux une importance qui n'est pas la sienne. Du côté de Nietzsche, la critique de la religion reste fondamentale. L'erreur de Marx du point de vue de Nietzsche : certes se battre pour l'égalité des classes, science > religion, et donc apparence > réalité (=> Marx platonicien de ce point de vue), mais surtout c'est de n'avoir pas vu que l'égalité ou la vérité ne sont rien d'autre que des valeurs, c'est-à-dire des évaluations, qui renvoient à des types de volonté de puissance. Le point crucial est de comprendre que la philosophie n'a plus à voir fondamentalement avec le vrai et du faux, mais qu'elle est une évaluation des valeurs, c'est-à-dire une **évaluation des évaluations**. Le fond n'est pas de savoir s'il a raison ou tort, mais quelles valeurs le nourrissent, quelles valeurs favorisent-ils, et ces valeurs sont-elles favorables à l'accroissement de la puissance ? Le monde n'est qu'un conflit indéfini d'évaluations qui tentent de s'imposer les unes contre les autres. C'est pourquoi du point de vue de Marx, le renversement doit s'opérer selon une révolution sociale, d'une transformation des rapports sociaux, tandis que du point de vue de Nietzsche, le renversement est du point de vue des valeurs, une *Umwertung*. Antéchrist renvoie à la fois au personnage biblique de l'Antéchrist et l'utilisation positive faite en Allemagne au XIXe en faveur de l'athéisme. Cet ouvrage consiste bien à revendiquer le véritable athéisme.

Le premier est un titre de tonalité académique modeste (*Essai d'une critique du christianisme*), renvoie à l'usage qu'il fait de la terminologie et du style du savant, mais discours d'allure scientifique, dont la finalité est de mettre en cause le statut scientifique.

Imprécation contre le christianisme est de tonalité tout à fait religieuse. C'est le discours que tient l'homme de religion pour appeler le malheur sur son interlocuteur, sur son adversaire. En français, c'est une **figure de rhétorique** (Fontanier, *Figures du discours*, début XIXe : très intéressant sur la rhétorique) qui implique une **fureur**, et un discours véhément. Renvoie à une autre stratégie rhétorique, une **appropriation subversive de la terminologie chrétienne**. Cette utilisation du langage religieux contre la religion, chrétien contre le christianisme, est aussi une constante du discours de Nietzsche. *Généalogie de la morale*, 2^e dissertation, discours 24 : il tient le langage d'une promesse de la rédemption, contraire de la résurrection des corps. Il présente Zarathoustra comme une nouvelle Bible, devant annuler la précédente. *L'Antéchrist* ne se présente pas comme un ouvrage savant, mais de l'ordre de l'imprécation, ayant pour but de stigmatiser l'hérétique. Nietzsche de fait oscille entre deux registres de discours, un registre savant, et un registre sacerdotal. Comme un coucou, qui s'installe comme un parasite dans des discours préexistants (prêtre et ses paraboles, moraliste et ses maximes, savant). Sorte de ruse, nécessaire. Du point de vue de Nietzsche, aucune nouvelle morale ne peut apparaître *ex nihilo*. Il utilise souvent le terme « créer une morale », et en tant que chrétien, on entend création soudaine à partir de rien. Or « **créer des valeurs** » ne doit pas se comprendre sur le modèle chrétien, car il ne s'agit pas de créer de rien. Pour des raisons circonstanciées, de nouvelles valeurs apparaissent, qui ne peuvent apparaître au grand jour d'emblée, mais que sous la forme des valeurs antérieures. Une morale ne peut jamais naître que **sous le masque de la morale dominante antérieure**. Ces nouvelles valeurs sont

condamnées par la morale dominante, et ne peuvent faire le chemin qu'en se travestissant sous la forme de ce qui est acceptable, des discours déjà là et en position de domination. Paragraphe 14 d'*Aurore*, où Nietzsche dit que tout nouveau type est condamné à prendre le visage de la folie, de la démence (s'apparaît à lui-même et aux autres comme un fou).

Signification de la folie dans l'histoire de l'humanité.

Si, malgré ce formidable joug de la moralité des mœurs, sous lequel toutes les sociétés humaines ont vécu, si — durant des milliers d'années avant notre ère, et encore au cours de celle-ci jusqu'à nos jours (nous habitons nous-mêmes, dans un petit monde d'exception et en quelque sorte dans la zone mauvaise) — les idées nouvelles et divergentes, les appréciations et les instincts contraires ont surgi toujours de nouveau, ce ne fut cependant que parce qu'elles étaient sous l'égide d'un sauf-conduit terrible : presque partout, c'est la folie qui aplanit le chemin de l'idée nouvelle, qui rompt le ban d'une coutume, d'une superstition vénérée. Comprenez-vous pourquoi il fallut l'assistance de la folie ? De quelque chose qui fût aussi terrifiant et aussi incalculable, dans la voix et dans l'attitude, que les caprices démoniaques de la tempête et de la mer, et, par conséquent, de quelque chose qui fût, au même titre, digne de la crainte et du respect ? De quelque chose qui portât, autant que les convulsions et l'écume de l'épileptique, le signe visible d'une manifestation absolument involontaire ? De quelque chose qui parût imprimer à l'aliéné le sceau de quelque divinité dont il semblait être le masque et le porte-parole ? De quelque chose qui inspirât, même au promoteur d'une idée nouvelle, la vénération et la crainte de lui-même, et non plus des remords, et qui le poussât à être le prophète et le martyr de cette idée ? — Tandis que de nos jours on nous donne sans cesse à entendre que le génie possède au lieu d'un grain de bon sens un grain de folie, les hommes d'autrefois étaient bien plus près de l'idée que là où il y a de la folie il y a aussi un grain de génie et de sagesse, — quelque chose de « divin », comme on se murmurait à l'oreille. Ou plutôt, on s'exprimait plus nettement : « Par la folie, les plus grands bienfaits ont été répandus sur la Grèce, », disait Platon avec toute l'humanité antique. Avançons encore d'un pas : à tous ces hommes supérieurs poussés irrésistiblement à briser le joug d'une moralité quelconque et à proclamer des lois nouvelles, il ne resta pas autre chose à faire, lorsqu'ils n'étaient pas véritablement fous, que de le devenir ou de simuler la folie. — Et il en est ainsi de tous les novateurs sur tous les domaines, et non seulement de ceux des institutions sacerdotales et politiques : — les novateurs du mètre poétique furent eux-mêmes forcés de s'accréditer par la folie. (Jusqu'à des époques beaucoup plus tempérées, la folie resta comme une espèce de convention chez les poètes : Solon s'en servit lorsqu'il enflamma les Athéniens à reconquérir Salamine.) — « Comment se rend-on fou lorsqu'on ne l'est pas et lorsqu'on n'a pas le courage de faire semblant de l'être ? » Presque tous les hommes éminents de l'ancienne civilisation se sont livrés à cet épouvantable raisonnement ; une doctrine secrète, faite d'artifices et d'indications diététiques, s'est conservée à ce sujet, en même temps que le sentiment de l'innocence et même de la sainteté d'une telle intention et d'un tel rêve. Les formules pour devenir médecin chez les Indiens, saint chez les chrétiens du moyen âge, « anguécoque » chez les Groënlandais, « pajé » chez les Brésiliens sont, dans leurs lignes générales, les mêmes ; le jeûne à outrance, la continuelle abstinence sexuelle, la retraite dans le désert ou sur une montagne ou encore au haut d'une colonne, ou bien aussi « le séjour

dans un vieux saule au bord d'un lac » et l'ordonnance de ne pas penser à autre chose qu'à ce qui peut amener le ravissement et le désordre de l'esprit. Qui donc oserait jeter un regard dans l'enfer des angoisses morales, les plus amères et les plus inutiles, où se sont probablement consumés les hommes les plus féconds de toutes les époques ! Qui osera écouter les soupirs des solitaires et des égarés : « Hélas ! accordez-moi donc la folie, puissances divines ! la folie pour que je finisse enfin par croire en moi-même ! Donnez-moi des délires et des convulsions, des heures de clarté et d'obscurité soudaines, effrayez-moi avec des frissons et des ardeurs que jamais mortel n'éprouva, entourez-moi de fracas et de fantômes ! laissez-moi hurler et gémir et ramper comme une bête : pourvu que j'obtienne la foi en moi-même ! Le doute me dévore, j'ai tué la loi et j'ai pour la loi l'horreur des vivants pour un cadavre ; à moins d'être au-dessus de la loi, je suis le plus réprouvé d'entre les réprouvés. L'esprit nouveau qui est en moi, d'où me vient-il s'il ne vient pas de vous ? Prouvez-moi donc que je vous appartiens ! — La folie seule me le démontre. » Et ce n'est que trop souvent que cette ferveur atteint son but : à l'époque où le christianisme faisait le plus largement preuve de sa fertilité en multipliant les saints et les anachorètes, croyant ainsi s'affirmer soi-même, il y avait à Jérusalem de grands établissements d'aliénés pour les saints naufragés, pour ceux qui avaient sacrifié leur dernier grain de raison.

Nietzsche, *Aurore*, §14

« Dans le même ouvrage (aph. 12) est exposé en quelle mésestime, sous quel poids de mésestime, la race ancienne des hommes contemplatifs a dû vivre, – méprisée dans la même mesure où elle n'était point redoutée. La contemplation a certainement fait sa première apparition sur la terre sous une forme déguisée, avec un aspect équivoque, un cœur mauvais et souvent avec la peur marquée sur tous les traits. Ce qu'il y avait d'inactif, de rêveur, de pusillanime dans les instincts des hommes contemplatifs les entoura longtemps d'une atmosphère de méfiance : à cela il n'y avait d'autre remède que d'inspirer une *crainte* profonde. Les vieux Brahmanes, par exemple, s'y entendaient. Les très anciens philosophes savaient donner à leur existence, à leur aspect extérieur, un sens, un appui, un arrière-plan qui les faisaient craindre : à examiner la chose de plus près, il y avait là un besoin encore fondamental, celui de s'assurer à leurs propres yeux, vis-à-vis d'eux-mêmes, la crainte et le respect. Car ils voyaient, en eux-mêmes, tous les jugements d'appréciation tournés *contre* eux, ils avaient à vaincre contre ce qui était « le philosophe en eux » toute espèce de soupçon et d'opposition. En hommes d'époques terribles, ils eurent recours à des moyens terribles : la cruauté contre eux-mêmes, la mortification la plus ingénieuse – ce furent là les principaux moyens employés par ces ermites assoiffés de pouvoir, par ces novateurs spirituels, lorsqu'il leur fallut commencer par faire violence, dans leur for intérieur, aux dieux et à la tradition, pour pouvoir *croire* eux-mêmes à leur innovation. Je rappellerai ici la célèbre histoire du roi Viçvāmitra qui puisa dans les tortures qu'il s'était imposées pendant mille ans, un tel sentiment de puissance, une telle confiance en lui-même qu'il entreprit de bâtir un *nouveau ciel* : c'est là l'inquiétant symbole de toute ancienne et nouvelle destinée d'un philosophe sur cette terre, – quiconque a jamais bâti un « nouveau ciel », en quelque époque que ce soit, n'a trouvé la puissance nécessaire à cela que dans *son propre enfer*... Ramenons les faits à de courtes formules : l'esprit philosophique a toujours dû commencer par se travestir et se masquer en

empruntant les types de l'homme contemplatif *précédemment formés*, soit les types du prêtre, du devin, de l'homme religieux en général, pour être seulement possible, en quelque mesure que ce soit : l'idéal ascétique a longtemps servi au philosophe d'apparence extérieure, de condition d'existence, – il était forcé de représenter cet idéal pour pouvoir être philosophe, il était forcé d'y croire pour pouvoir le représenter. Cette attitude particulière au philosophe, qui le fait s'éloigner du monde, cette manière d'être qui renie le monde, se montre hostile à la vie, de sens incrédule, austère, et qui s'est maintenue jusqu'à nos jours de façon à passer pour l'*attitude philosophique par excellence* – cette attitude est avant tout une conséquence des conditions forcées, indispensables à la naissance et au développement de la philosophie : car, pendant très longtemps, la philosophie n'aurait *pas du tout été possible* sur terre sans un masque et un travestissement ascétique, sans malentendu ascétique. Pour m'exprimer d'une façon plus concrète et qui saute aux yeux : le prêtre ascétique s'est montré jusqu'à nos jours sous la forme la plus répugnante et la plus ténébreuse, celle de la chenille, qui donna seule au philosophe le droit de mener son existence rampante... Les choses ont-elles vraiment changé ? Ce dangereux insecte ailé aux mille couleurs, l'« esprit » qu'enveloppait le cocon a-t-il pu enfin, grâce à un monde plus ensoleillé, plus chaud et plus clair, jeter sa défroque pour s'élancer dans la lumière ? Existe-t-il aujourd'hui déjà assez de fierté, d'audace, de bravoure, de conscience de soi, de volonté de l'esprit, de désir de responsabilité, de *libre arbitre* sur la terre, pour que dorénavant « le philosophe » – *soit possible* ?... »

Nietzsche, *Généalogie de la morale*, III, §10

Généalogie de la morale, III, §10 : le philosophe est apparu au départ sous le visage du prêtre, chenille qui va se transformer en papillon. Proximité généalogique. Il doit y ressembler pour exister, à terme on peut espérer que le type du philosophe soit absolument émancipé du modèle sacerdotal. Au fond, Nietzsche est quelqu'un qui pour des raisons philosophiques profondes et argumentées, considère qu'**un style philosophique qui serait homogène surgissant du néant soudainement est une impossibilité absolue**. Par conséquent, le renversement des valeurs que Nietzsche entend opérer est un renversement qui ne peut se produire qu'**à l'intérieur des discours déjà là**. Existe-t-il alors un style propre à Nietzsche ? Son propre est de n'avoir pas de style, une hybridation qui joue avec les registres discursifs les uns sur les autres.

« Dans les écrits d'un solitaire, on entend toujours quelque chose comme l'écho du désert, comme le murmure et le regard timide de la solitude ; dans ses paroles les plus fortes, dans son cri même, il y a le sous-entendu d'une manière de silence et de mutisme, manière nouvelle et plus dangereuse. Pour celui qui est resté pendant des années, jour et nuit, en conversation et en discussion intimes, seul avec son âme, pour celui qui dans sa caverne — elle peut être un labyrinthe, mais aussi une mine d'or — est devenu un ours, un chercheur ou un gardien du trésor, un dragon : les idées finissent par prendre une teinte de demi-jour, une odeur de profondeur et de bourbe, quelque chose d'incommunicable et de repoussant, qui jette un souffle glacial à la face du passant. Le solitaire ne croit pas qu'un philosophe — en admettant qu'un philosophe ait toujours commencé par être un solitaire — ait jamais exprimé dans les livres sa pensée véritable et définitive. N'écrit-on pas des livres précisément pour cacher ce

qu'on a en soi ? Il ne croira pas qu'un philosophe puisse avoir des opinions « dernières et essentielles », que chez lui, derrière une caverne, il n'y ait pas nécessairement une caverne plus profonde — un monde plus vaste, plus étrange, plus riche, au-dessus d'une surface, un bas fond sous chaque fond, sous chaque « fondement ». Toute philosophie est une « philosophie de premier plan » — c'est là un jugement de solitaire. « Il y a quelque chose d'arbitraire dans le fait qu'il s'est arrêté ici, qu'il a regardé en arrière et autour de lui, qu'il n'a pas creusé plus avant et qu'il a jeté de côté la bêche, — il faut voir en cela une part de méfiance. » Toute philosophie cache aussi une philosophie, toute opinion est aussi une retraite, toute parole un masque. »

Friedrich Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, §289

Appropriation subversive de l'allégorie de la caverne, la traduit en termes de masque, derrière la caverne une autre caverne, derrière un style un autre style. Entremêlement, télescopage incessant de styles différents, ce qui rend sa traduction difficile. Pas vraiment d'invention terminologique chez Nietzsche, car il utilise des mots existant déjà, d'où le fait que paraît assez agréable à lire, simple, alors qu'assez redoutable. Il semble que Nietzsche ait finalement préféré « imprécation » à « essai de critique », colle avec sa perspective messianique de couper l'histoire en deux, et aussi équivoque rhétorique, qui n'est pas une indécision, mais plutôt une stratégie délibérée, une hybridation. Difficulté à identifier le statut-même du discours chez Nietzsche.

C. La structure de *L'Antéchrist*

Sorte de continuité avec les œuvres précédentes, mais nouveauté. On peut le découper en quatre grands blocs :

- Avant-propos : identification, ou plutôt sélection des lecteurs : qui peut lire *L'Antéchrist* ?
- §1 – 23 : le christianisme contre la vie, le christianisme en tant que nihilisme
- §24 – 46 : « la véritable histoire du christianisme » : E histoires du christianisme, fallacieuses, falsifiantes. Cette histoire est une **généalogie** au sens propre. Aujourd'hui le sens en est très pauvre : histoire expliquant le présent à partir du passé. On pourrait alors écrire une généalogie de n'importe quoi. Ce n'est pas un mot inventé par Nietzsche, mais quand il l'emploie, il en fait un concept philosophique, qui désigne pas tant une histoire qu'une **historicité** spécifique, qui se caractérise par le fait que ce qu'on décrit, ce sont les appropriations, c'est-à-dire interprétations successives de quelque chose, **succession d'appropriations** de quelque chose, telle que cette interprétation est discontinue, dépourvue de finalité, et qu'elle ne destine pas de progrès, régression...

« En tout genre d'histoire, rien n'est plus important que ce principe dont on s'est pénétré si difficilement, mais qui devrait être accepté comme une vérité inattaquable, – je veux dire que la cause originelle d'une chose et son utilité finale, son emploi effectif, son classement dans l'ensemble d'un système des causes finales, sont deux points séparés *toto cœlo* ; que quelque chose d'existant, quelque chose

qui a été produit d'une façon quelconque est toujours emporté, par une puissance qui lui est supérieure, vers de nouveaux desseins, toujours mis à réquisition, armé et transformé pour un emploi nouveau ; que tout fait accompli dans le monde organique est intimement lié aux idées de subjuguement, de dominer et, encore, que toute subjugation, toute domination équivaut à une interprétation nouvelle, à un accommodement, où nécessairement le « sens » et le « but » qui subsistaient jusque-là seront obscurcis ou même effacés complètement. »

-
Extrait du §12 (lire) de la 2^e dissertation de *La généalogie de la morale* de Nietzsche

Comment **une volonté de puissance triomphe et s'empare de quelque chose pour en proposer une nouvelle définition**. En architecture par exemple, pierres de bâtiments utilisés pour en faire autre chose : les éléments font l'objet d'appropriations qui sont l'opération des conquérants. Un conquérant donne une nouvelle forme, un nouveau sens à ce qui est déjà là. Dans la *Généalogie de la morale*, il se demande comment on en est arrivé à l'interprétation actuelle du châtimement. A une époque, voulait dire quelque chose de totalement différent. Les différentes interprétations du mot châtimement sont l'objet de ce livre. II, §13 : « Il est aujourd'hui impossible de dire avec certitude pourquoi on punit : tous les concepts où se résument significativement un long processus échappent à la définition ; **on ne peut définir que ce qui n'a pas d'histoire** ». Si tout a une histoire, possible que rien ne puisse être défini.

Évacuation catégorique de ce par quoi est apparue la philosophie, si on entend par là ce qui se produit dans les **dialogues socratiques**, où Socrate ne fait pas tant valoir la réponse à la question (comment définir...), que le geste qui impose un type de question comme celui de l'essence, et corrélativement un traitement de la question. Il n'arrête pas de demander de donner des réponses brèves. E interlocuteurs qui lui résistent, pas tant en lui opposant une autre définition, mais refusent de rentrer dans le jeu, c'est-à-dire à la fois la question et le traitement de la question (Calliclès...), tentent de lui imposer non seulement un autre type de question, mais bien un autre type d'échange. Les moments forts sont quand il y a une incompatibilité non seulement entre questions, mais entre modes de questionnements → points de rupture. A partir du moment où l'échange s'installe, c'est déjà en partie joué : chacun admet l'importance de la question

Pour Nietzsche, **la question de la définition est une mauvaise question, qui présuppose la question de l'essence**. La démarche généalogique présuppose l'inverse : tout devient, et la philosophie ne peut plus consister en l'identification d'une essence

Dans *L'Antéchrist*, généalogie du christianisme, car montre que quelque chose est apparu dans le judaïsme, ensuite éclipsé par le Christ, puis le christianisme, réappropriation de ce qu'a pu dire le Christ et de ce qu'on rencontrait chez les juifs. Le chrétien, dont l'archétype Saint Paul, s'empare de ce qui existait déjà en lui donnant une nouvelle signification et l'imposant.

Quand un terme apparaît partout, il devient souvent inutilisable, car il ne veut plus rien dire.

Pour Nietzsche, la **philosophie**, c'est **évaluer les valeurs**, mot très difficile à évaluer, car extrêmement fréquent dans les discours idéologiques. Le terme de « **valeurs** » est un usage très récent historiquement, datant de la fin du XIXe. Chez Corneille par exemple, la « valeur » veut dire la bravoure. Puis on a le concept économique de « valeur » : on parle toujours de la valeur de quelque chose. Dans les langues européennes de la fin du XIXe siècle, c'est l'apparition d'un usage du terme de valeurs au pluriel sans spécification, sans génitif : « j'ai mes valeurs ». Cet usage se produit sans doute à l'époque de Nietzsche. Terme aujourd'hui d'une banalité absolue, qui empêche de lire Nietzsche. Dans l'usage dominant, exclusif du terme, on sous-entend deux choses que **Nietzsche nie** :

- **Qu'elles existent par elles-mêmes** (égalité, justice...). On procède alors à une interprétation platonicienne. Comme si c'était des idées, existant indépendamment de ceux qui y adhèrent ou pas. Hypostase du concept de valeur
- **Libre-arbitre** : chacun d'entre nous serait un sujet libre de souscrire ou non à telle ou telle valeur. Interprétation chrétienne (libre-arbitre...)

Pour Nietzsche, **valeur** veut dire **évaluation, opération nécessaire**. Un type (commerçant, prêtre, guerrier...) ne décide pas de valoriser le courage, ou la pureté... Un type ne peut exister qu'en découpant le monde d'une certaine façon, qu'en valorisant ce qui lui assure non seulement la persistance dans l'être, mais l'accroissement de puissance. Une valeur prend place dans un ensemble d'évaluations commandées par le type. Le prêtre ne valorise pas de façon préméditée la pureté morale. Il ne peut s'imposer comme prêtre qu'en faisant valoir la pureté morale, en se présentant comme moralement pur, et en arrivant à convaincre les autres types que la pureté morale doit l'emporter sur le courage, le travail... **Une évaluation est toujours une autojustification, et nécessaire.**

Sur Nietzsche et le nihilisme, très beau texte : *L'histoire cachée du nihilisme*, Michèle Cohen-Halimi : généalogie du terme de nihilisme

Pour Nietzsche, pas de libre-arbitre non pas car on serait esclave, mais car pas de sujet :

« Il y a encore des observateurs assez naïfs pour croire qu'il existe des « certitudes immédiates », par exemple « je pense », ou, comme ce fut la superstition de Schopenhauer, « je veux ». Comme si la connaissance parvenait à saisir son objet purement et simplement, sous forme de « chose en soi », comme s'il n'y avait altération ni du côté du sujet, ni du côté de l'objet. Mais je répéterai cent fois que la « certitude immédiate », de même que la « connaissance absolue », la « chose en soi » renferment une *contradictio in adjecto* : il faudrait enfin échapper à la magie fallacieuse des mots. C'est affaire du peuple de croire que la connaissance est le fait de connaître une chose jusqu'au bout. Le philosophe cependant doit se dire : « Si je décompose le processus logique exprimé dans la phrase « je pense », j'obtiens une série d'affirmations hasardeuses dont le fondement est difficile, peut-

être impossible à établir, — par exemple, que c'est moi qui pense, qu'il doit y avoir, en général, quelque chose qui pense, que « penser » est l'activité et l'effet d'un être, considéré comme cause, qu'il existe un « moi », enfin qu'il a déjà été établi ce qu'il faut entendre par penser — c'est-à-dire que je sais ce que penser veut dire. Car si, à part moi, je n'étais pas déjà fixé à ce sujet, sur quoi devrais-je me régler pour savoir si ce qui arrive n'équivaudrait pas à « vouloir » ou à « sentir » ? Bref, ce « je pense » laisse prévoir que je compare mon état momentané à d'autres états que je connais en moi, pour établir de la sorte ce qu'il est. À cause de ce retour à un « savoir » d'origine différente, mon état ne me procure certainement pas une « certitude immédiate ». — En lieu et place de cette « certitude immédiate », à quoi le peuple croira peut-être dans le cas donné, le philosophe s'empare ainsi d'une série de questions de métaphysique, véritables problèmes de conscience, tels que ceux-ci : « D'où est-ce que je tire le concept penser ? Pourquoi est-ce que je crois à la cause et à l'effet ? Qu'est-ce qui me donne le droit de parler d'un moi, et encore d'un moi comme cause, et enfin d'un moi comme cause intellectuelle ? » Celui qui, appuyé sur une sorte d'intuition de la connaissance, s'aventure à répondre immédiatement à cette question de métaphysique, comme fait celui qui dit : « je pense et sais que cela du moins est vrai, réel, certain » — celui-là provoquera aujourd'hui chez le philosophe un sourire et deux questions : « Monsieur, lui dira peut-être le philosophe, il paraît invraisemblable que vous puissiez ne pas vous tromper, mais pourquoi voulez-vous la vérité à tout prix ? » — »

Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, §16

Critique du « je pense » de Descartes, victime d'une illusion grammaticale, car quand j'écris « je pense », avec deux mots, mais ce n'est pas parce qu'E mot pour dire « je », ce « je » existe. Ça pense tout au plus. Ce n'est pas comme si un sujet pensait et pouvait faire autre chose que penser. *Généalogie de la morale*, I, §13 : critique très forte de cette illusion grammaticale

Philosophie du mode d'existence chez les Grecs, puisque chez eux E un mode d'existence philosophique, lié à l'idée de **sagesse**. Rompue, au moins à partir de Descartes. La sagesse est devenue le monopole de la religion, coupée d'avec la philosophie qui ne serait plus qu'un savoir : le philosophie n'aurait pas besoin de conditions de vie particulières pour philosopher. Les philosophes modernes disent très peu sur eux-mêmes, la façon dont ils vivent. Coupure entre l'activité philosophique et le mode de vie. Nietzsche faisait très attention au contraire à ce lien. Revient l'idée qu'il n'y a pas d'activité philosophique qui ne trouve sa source dans un certain mode d'existence. Voilà pourquoi il y a beaucoup de considérations « autobiographiques » chez Nietzsche (cf *Ecce homo*). Dans sa correspondance, il ne cesse de parler de ses conditions d'existence. Il ne cesse de prêter attention à ce qui peut le déterminer.

Le propre de cette histoire du christianisme est de montrer comment le sacerdoce juif a fait l'objet d'une réappropriation chrétienne par-delà la parenthèse christique. Entre les juifs et le christianisme, E le Christ, qui est ni juif ni chrétien selon Nietzsche. A échoué historiquement, car c'est le christianisme de saint Paul qui s'est imposé.

Double-paradoxe : il s'efforce de montrer

- **Qu'au fond les chrétiens sont juifs**, puisque saint Paul trouve dans la religion juive tardive les matériaux dont il s'empare pour les transformer en christianisme

La persécution des juifs par les chrétiens est une illusion généalogique

- **Jésus n'est pas juif ni chrétien.**

Obstacle du **judéo-christianisme** (§24 et 44 de *L'Antéchrist*), couple de catégories devenu extrêmement fréquent. Référent très flou : il suggère qu'E quelque chose de commun, sans doute une **morale**, au judaïsme et au christianisme. Si c'est le cas, il faudrait la déterminer. La plupart du temps, on en parle dans un contexte **polémique** : soit on invoque la morale judéo-chrétienne de façon négative (mauvaise conscience, culpabilité), soit on l'invoque positivement (ce que nous devrions revendiquer comme notre patrimoine moral, qui empêcherait d'être des méchants, des injustes). Quand on lit Nietzsche, on a envie d'en parler, puisqu'il en parle lui-même, et que cette catégorie nous est familière.

La morale judéo-chrétienne dont parle Nietzsche **exclut le Christ**. Nietzsche tantôt couple judaïsme et christianisme, et certain nombre de textes disant que la catastrophe commence avec le judaïsme, 1^{ère} « révolte des esclaves dans la morale ». La dernière serait la Révolution française.

Le christianisme est pour Nietzsche la perpétuation sournoise, puisqu'elle se présente comme négation, du judaïsme

Mais il lui arrive d'opposer les deux, l'Ancien (très beau) et le Nouveau Testament (abomination. *Généalogie de la morale* III, §22).

Juxtaposition de deux stratégies, avec le même adversaire : **violente condamnation de l'antisémitisme allemand**. Deux façons possibles de la combattre : vous ne pouvez être chrétiens sans être tributaires de cet héritage dont vous prétendez vous dissocier ; ou dissociation complète en disant que christianisme atroce judaïsme merveilleux. Il vise toujours non seulement l'antisémitisme, et le christianisme.

E énormément de textes atroces de Voltaire sur les juifs, mais il n'en parle que par association avec le christianisme, sa vraie cible

Nietzsche ne parle jamais de quelque chose sans que ce soit par association avec le christianisme. Il critique les juifs pour dire qu'ils étaient déjà chrétiens.

Il faut cesser de présumer que le judéo-christianisme serait une catégorie évidente¹, alors qu'elle est une création moderne, qui d'emblée été porteuse d'intentions

¹ E historiens parlant du judéo-christianisme en lui donnant une signification historique précise. Par exemple dans le *Que sais-je* de Pardieu sur le manichéisme, il décrit précisément ce qu'est le judéo-christianisme, qui serait pour lui au sens strict un terme pour décrire certains chrétiens existant au Proche Orient dans les premiers siècles de notre ère, qui respectaient les rites juifs tout en considérant que Jésus était le Messie.

polémiques. Avec pour but soit de discréditer le christianisme, ou le paganisme (les grecs n'auraient pas accès à cette belle valeur du judéo-christianisme)

- §47 – 55 : le christianisme contre la connaissance / le christianisme en tant que foi
- §56 – 61 : le christianisme contre l'idée-même de hiérarchie, en tant que doctrine de l'égalité
- §62 : verdict de culpabilité
- Appendice (/ \ rejété dans les notes chez GF) : loi contre le christianisme, avec 6 articles essentiellement négatifs, « édictés le jour du Salut, premier jour de l'an un ». Dimension subversive, parodique, puisqu'il promulgue un nouveau calendrier. Le philosophe prend le visage du législateur. Cette identification a une signification forte.

« J'insiste donc à prétendre qu'il faut enfin cesser de confondre les travailleurs philosophiques et, en général, les hommes de science avec les philosophes — qu'ici surtout il faut observer strictement la règle : à chacun ce qui lui est dû, et ne pas donner à ceux-là beaucoup trop, à ceux-ci beaucoup trop peu. Il se peut qu'il soit nécessaire, pour l'éducation du véritable philosophe, que celui-ci ait gravi lui-même tous les degrés où ses serviteurs, les ouvriers scientifiques de la philosophie, demeurent arrêtés — et doivent demeurer arrêtés ; peut-être doit-il lui-même avoir été critique, sceptique, dogmatique, historien et aussi poète, compilateur, voyageur, devineur d'énigmes, moraliste, voyant, « esprit libre », avoir été presque tout enfin, pour parcourir le cercle des valeurs humaines et du sentiment des valeurs, pour pouvoir regarder, avec des yeux et une conscience douée de facultés multiples, regarder de la hauteur dans tous les lointains, de la profondeur vers toutes les hauteurs, d'un coin vers tous les éloignements. Mais tout cela ne représente que les conditions premières de sa tâche ; cette tâche veut autre chose encore — elle exige qu'il *crée des valeurs*. Tous les ouvriers philosophiques, façonnés sur le noble modèle de Kant et de Hegel, ont à fixer et à réduire en formules un vaste état de valeurs — c'est-à-dire de *valeurs établies*, créées anciennement, qui sont devenues prédominantes et, pendant un certain temps, ont été nommées « vérités » — valeurs dans le domaine *logique, politique (moral)* ou *artistique*. Il appartient à ces chercheurs de rendre visible, concevable, saisissable, maniable tout ce qui s'est passé et a été estimé jusqu'à présent, de raccourcir tout ce qui est long, le « temps » lui-même, et de *subjuguier* tout le passé : tâche prodigieuse et admirable au service de laquelle tout orgueil délicat, toute volonté tenace, peuvent trouver satisfaction. *Mais les véritables philosophes ont pour mission de commander et d'imposer la loi*. Ils disent : « Cela *doit* être ainsi ! » Ils déterminent d'abord la direction et le pourquoi de l'homme et disposent pour cela du travail préparatoire de tous les ouvriers philosophiques, de tous les assujettisseurs du passé, — ils saisissent l'avenir d'une main créatrice, et tout ce qui est et a été leur sert de moyen, d'instrument, de marteau. Leur « recherche de la connaissance » est *création*, leur création est législation, leur volonté de vérité est... *volonté de puissance*. — Existe-t-il aujourd'hui de pareils philosophes ? Y eut-il jamais de pareils philosophes ? Ne faut-il pas qu'il y ait de pareils philosophes ?... »

Dans ce paragraphe, Nietzsche oppose les **philosophes**, personnes qui commandent et légifèrent, créateurs (font intervenir de nouvelles valeurs et les imposent), aux **ouvriers de la philosophie**. La frontière entre le domaine de l'**art** et le domaine de la **politique** s'efface dans le monde de Nietzsche. S'efface la frontière entre l'**artiste** (crée valeurs), du **législateur** (tente de les imposer) et du **savant** (la connaissance est une interprétation). **Kant** : connaissance (CRPu), mœurs (législation, CRPr), création (jugement de goût, art, CFJ). L'entreprise de Nietzsche se présente comme un **brouillage méthodique** de ce qui était au cœur-même de l'entreprise kantienne, tracer des limites entre des usages différents, des facultés différentes. Cela s'efface derrière l'idée que la vraie philosophie procède de la volonté de puissance. Elle trouve donc son expression la plus pure dans une loi contre le christianisme.

Dans les parties 1, 3 et 4, le christianisme est interprété dans le jeu de 3 grandes **oppositions**, dont il représente toujours le pôle négatif :

- Opposition à la **vie** (= volonté de puissance, cf §259 de *Par-delà le bien et le mal*)
- Opposition à la **science**
- Opposition à la **hiérarchie**, c'est-à-dire contre l'idée de **noblesse**, contre l'ordre de castes

Elles se superposent à trois champs de l'activité philosophique :

- L'**ontologie**, qui chez Nietzsche ressemble à une para-ontologie, ou an-ontologie, car l'être pour lui se résorbe absolument dans le devenir
- **Épistémologie**
- **Politique**

Quoi qu'il arrive, le christianisme est contre.

Gegensatz (opposition, contre-proposition. Parfois traduit antithèse, §8, 37, 54). Terme présent presque à chaque page. C'est le ressort de l'ouvrage, qui se présente comme une guerre à mort. « Guerre à mort contre le vice : le vice et le christianisme ». De ce point de vue, logique que le ressort de l'ouvrage se trouve dans l'adversité. Ce **privilège accoré à l'adversité**, du christianisme n'existant pas autrement que par l'adversité, cela renvoie plus profondément au fait que pour Nietzsche, **la réalité est tragique**, ce qui signifie qu'elle n'est pas faite d'autre chose que du **conflit des perspectives**, des morales, des types. La réalité est conflictuelle par nature. Le contre, le *Gegensatz*, est la réalité.

[...]

C'est en ce sens que j'ai le droit de me considérer moi-même comme le premier philosophe tragique, c'est-à-dire le contraire et l'antipode d'un philosophe pessimiste [Schopenhauer]. Avant moi cette transposition du dionysiaque dans l'émotion philosophique n'existait pas la sagesse tragique manquait ; j'en, ai cherché en vain les traces jusque chez les grands Grecs de la philosophie, ceux des deux siècles qui ont précédé Socrate.

Il me restait un doute à propos d' Héraclite dont le contact me réchauffe toujours, me rend plus gaillard que celui de tout autre. L'approbation de la mort et de l'anéantissement, fait décisif dans une philosophie dionysiaque, l'approbation [l'acquiescement, le dire oui] de la contradiction et de la guerre, le devenir comportant aussi la négation de l' « être » lui-même, c'est là que je reconnais toujours les idées les plus parentes des miennes parmi tout ce qui s'est pensé jusqu'ici [oui à la guerre, non à la notion d'être]. L'idée de l' « éternel retour », c'est-à-dire de la répétition illimitée des choses suivant un cycle absolu, cette idée de Zarathoustra pourrait après tout avoir été déjà enseignée par Héraclite. Les stoïciens, qui avaient hérité de lui presque toutes leurs idées essentielles, le laissent du moins supposer par endroits.

Nietzsche, *Ecce homo*, « Naissance de la tragédie », §3

Nietzsche se réfère à **Héraclite** comme étant le philosophe dont il se rapproche le plus, car philosophe qui dit que **le monde n'est rien d'autre que le devenir, c'est-à-dire le conflit de toutes choses**. C'est donc un ouvrage de guerre, qui expose sous de multiples aspects en quoi le christianisme est en guerre et comment la mener contre.

Le christianisme est analysé par opposition parce qu'il s'agit de s'opposer au christianisme, mais le **christianisme** se présente (sa façon d'être contre, son mode d'adversité) comme la **négation du devenir et du conflit**. L'essence du christianisme sont avant tout l'affirmation qu'E autre monde, **monde de paix et d'amour**. Il nie la réalité et la contradiction. Affirmer la réalité, c'est dire oui à la contradiction. La première séquence de l'ouvrage expose le conflit du christianisme avec la vie, c'est-à-dire avec la volonté de puissance. Négation de la réalité et de la volonté de puissance VS affirmation tragique de la contradiction et du devenir.

D. L'avant-propos

Ce livre appartient au plus petit nombre. Peut-être n'est-il encore personne au monde pour lui, tout au plus me liront ceux qui comprennent mon Zarathoustra. Comment oserais-je me confondre avec ceux pour qui, aujourd'hui déjà, on a des oreilles ? Après-demain seulement m'appartiendra. Quelques-uns naissent posthumes.

Je connais trop bien les conditions qu'il faut réaliser pour me comprendre, sous lesquelles alors on me comprend nécessairement. Il faut être intègre dans les choses de l'esprit, intègre jusqu'à la dureté pour pouvoir seulement supporter mon sérieux et ma passion. Il faut être habitué à vivre sur des montagnes, — à voir au-dessous de soi le pitoyable bavardage de la politique du jour et de l'égoïsme des peuples. Il faut que l'on soit devenu indifférent, il ne faut jamais demander si la vérité est utile, si elle peut devenir pour quelqu'un une destinée... Une prédilection des forts pour des questions que personne aujourd'hui n'a plus le courage d'élucider ; le courage du fruit défendu ; la prédestination du labyrinthe. Une expérience de sept solitudes. Des oreilles nouvelles pour une musique nouvelle. Des yeux nouveaux pour les choses les plus lointaines. Une conscience nouvelle pour des vérités restées muettes jusqu'ici.

Et la volonté de l'économie de grand style : rassembler sa force, son enthousiasme... Le respect de soi-même ; l'amour de soi ; l'absolue liberté envers soi-même...

Eh bien ! Ceux-là seuls sont mes lecteurs, mes véritables lecteurs, mes lecteurs prédestinés : qu'importe le reste ? — Le reste n'est que l'humanité. — Il faut être supérieur à l'humanité en force, en hauteur d'âme, en mépris...

Avant-propos, *L'Antéchrist*, Nietzsche

Avant-propos : coup d'envoi très agressif, dont la signification essentielle est simple : l'ouvrage n'est pas destiné à tout le monde, mais à des *happy few*, **petit lectorat**, voire un public qui n'existe pas encore (« certains naissent posthume »), fait écho à de nombreux textes de Nietzsche qui ne cessent de dire qu'on n'écrit pas pour tout le monde. *Par-delà le bien et le mal* §30 « les livres pour tout le monde sentent toujours mauvais » (et §27 et 289). *Préambule du Voyageur et son ombre* : « les bons amis échangent de temps à autre en signe d'intelligence une parole obscure qui doit être une énigme pour les tiers ». **Revendication récurrente de l'ésotérisme.**

Les nouvelles Lumières dont il parle vont à l'encontre des Lumières historiques, au cœur desquelles il y avait l'entreprise de populariser la philosophie. Cela voulait dire qu'il fallait pénétrer les esprits pour lutter contre l'emprise du christianisme, aka la superstition, aka « les préjugés ».

L'entreprise de Nietzsche exclut le peuple, la « masse », le « troupeau ». Le philosophe n'a pas à s'adresser au troupeau. Écriture ésotérique, sélective. Il faut écrire de telle façon que cela ne puisse être lisible que pour certains.

Aujourd'hui, on a tendance à penser que le philosophe philosophe pour tout le monde (à relativiser, car étant donné la proportion d'analphabètes, le « pour tout le monde » des Lumières est déjà assez restreint). Il n'y a pas de philosophe digne de ce nom qui ne se pose la question du destinataire.

Il ne s'agit pas simplement de dire qu'il écrit pour peu de lecteurs, mais que **cela commande l'écriture elle-même**. Son écriture se présente d'emblée comme sélective, et donc ésotérique. La nature sélective de l'écriture n'est pas un caprice : ça renvoie à la conception de la **réalité** comme **tragique**, c'est-à-dire **conflit de volontés de puissance, d'interprétations, de hiérarchisations**. Alors un livre ne peut s'adresser à une masse indifférenciée, car s'adresser à tout le monde, c'est nier la nature hiérarchique de toute réalité. Un livre qui vise la masse, le « grand public », procède de la masse, c'est-à-dire de la passion pour l'égalité. **On ne peut s'adresser à la masse sans la valoriser au préalable**. Un bon livre s'adresse à un public restreint, et hiérarchise d'emblée. Les bons lecteurs sont par hypothèse, rares, voire purement virtuels, à venir. Cette hiérarchisation inaugurale du discours s'explique encore par le fait que *L'Antéchrist* est nouveau, car il propose une nouvelle hiérarchisation. **Ce discours nouveau est forcément difficile à comprendre, car il ne peut se présenter que dans le cadre préétabli de l'ancien**. Le terme d'**élu** est d'abord chrétien. Discours qui ne peut se présenter que dans le langage d'un discours déjà là, et c'est pour cela qu'il est nécessairement obscur, car trouver dans un discours qui nous est familier quelque chose de nouveau. C'est pour cela qu'on peut dire que Nietzsche revendique le qualificatif d'**inactuel** (ou **intempestif**). Il a fait l'expérience par l'échec de l'inactualité :

difficulté à trouver des éditeurs... Il écrit des livres qui ne sont pas lus, qui n'intéressent personne. Pas encore de lecteurs. « Prélude à une philosophie de l'avenir » est le sous-titre de *Par-delà le bien et le mal* (avenir/à venir). Le problème de l'inactualité est celui de l'auto-inscription de Nietzsche dans l'Histoire. Problème du temps dans lequel s'inscrit l'entreprise. Il philosophe avec le **sentiment d'être sur un seuil**, moment décisif. Ça peut s'exprimer dans la métaphore de l'**accouchement**. Idée qu'on est en train de franchir un seuil, de passer d'un page à un autre.

« Durant la plus longue période de l'histoire humaine — on l'appelle les temps préhistoriques — on jugeait de la valeur et de la non-valeur d'un acte d'après ses conséquences. L'acte, par lui-même, entraînait tout aussi peu en considération que son origine. Il se passait à peu près ce qui se passe encore aujourd'hui en Chine, où l'honneur ou la honte des enfants remonte aux parents. De même, l'effet rétroactif du succès ou de l'insuccès poussait les hommes à penser bien ou mal d'une action. Appelons cette période la période *prémorale* de l'humanité. L'impératif « connais-toi toi-même » était alors encore inconnu. Mais, durant les derniers dix mille ans, on en est venu, peu à peu, sur une grande surface du globe, à ne plus considérer les conséquences d'un acte comme décisives au point de vue de la valeur de cet acte, mais seulement son origine. C'est, dans son ensemble, un événement considérable qui a amené un grand affinement du regard et de la mesure, effet inconscient du règne des valeurs aristocratiques et de la croyance à l'« origine », signe d'une période que l'on peut appeler, au sens plus étroit, la période *morale* : ainsi s'effectue la première tentative pour arriver à la connaissance de soi-même. Au lieu des conséquences, l'origine. Quel renversement de la perspective ! Certes, renversement obtenu seulement après de longues luttes et des hésitations prolongées ! Il est vrai que, par là, une nouvelle superstition néfaste, une singulière étroitesse de l'interprétation, se mirent à dominer. Car on interpréta l'origine d'un acte, dans le sens le plus pré-cis, comme dérivant d'une intention, on s'entendit pour croire que la valeur d'un acte réside dans la valeur de l'intention. L'intention serait toute l'origine, toute l'histoire d'une action. Sous l'empire de ce préjugé, on se mit à louer et à blâmer, à juger et aussi à philosopher, au point de vue moral, jusqu'à nos jours. — Ne serions-nous pas arrivés, aujourd'hui, à la nécessité de nous éclairer encore une fois au sujet du renversement et du déplacement général des valeurs, grâce à un nouveau retour sur soi-même, à un nouvel approfondissement de l'homme ? Ne serions-nous pas au seuil d'une période qu'il faudrait, avant tout, dénommer négativement période *extra morale* ? Aussi bien, nous autres immoralistes, soupçonnons-nous aujourd'hui que c'est précisément ce qu'il y a de non-intentionnel dans un acte qui lui prête une valeur décisive, et que tout ce qui y paraît prémédité, tout ce que l'on peut voir, savoir, tout ce qui vient à la « conscience », fait encore partie de sa surface, de sa « peau », qui, comme toute peau, cache bien plus de choses qu'elle n'en révèle. Bref, nous croyons que l'intention n'est qu'un signe et un symptôme qui a besoin d'interprétation, et ce signe possède des sens trop différents pour signifier quelque chose par lui-même. Nous croyons encore que la morale, telle qu'on l'a entendue jusqu'à présent, dans le sens de morale d'intention, a été un préjugé, une chose hâtive et provisoire peut-être, de la nature de l'astrologie et de l'alchimie, en tous les cas quelque chose qui doit être surmonté. Surmonter la morale, en un certain sens même la morale surmontée par elle-même : ce sera la longue et mystérieuse tâche, réservée aux consciences les plus délicates et les plus loyales,

mais aussi aux plus méchantes qu'il y ait aujourd'hui, comme à de vivantes pierres de touche de l'âme. »

Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, §32

Nietzsche distingue un **âge pré-moral** (on évalue une action en fonction de son succès : bonne si réussit), **moral** (âge du sujet, on évalue l'action par référence à l'intention) et **extra-moral** (âge qu'il prétend promouvoir, où les intentions elles-mêmes doivent être interprétées, entendues comme des symptômes de la volonté de puissance qui les commande, les dicte à l'agent qui les accomplit). Inscrit son entreprise sur le seuil d'un âge à un autre. Chrétien, homme → dionysiaque, tragique, surhomme. Conviction que cet acte philosophique s'effectue sur le seuil, ou plutôt doit pouvoir créer le seuil et le franchir. Action performative de l'écriture philosophique. L'imprécation a une visée performative.

.....

09/02/21

Cet avant-propos est encadré par une identification d'abord positive, puis négative du destinataire : il est intégralement destiné à identifier le destinataire. Cette destination se caractérise par deux traits :

- **Identification sélective**, qui s'oppose à la définition de la philosophie comme populaire qu'il y avait en France comme en Allemagne, qui consistait à viser le public le plus large possible
- **Identification temporelle** paradoxale de l'**inactualité**, ou de l'intempestivité. Épithète qu'il revendique depuis les considérations des années 1870 après *La Naissance de la tragédie*. Il continue de revendiquer ce terme, et lui confère une signification de + en + pesante, lourde, voire douloureuse, du fait qu'il est inactuel en ce sens qu'il n'a pas de public actuel

Nietzsche, comme tous les philosophes du XIX^e siècle, inscrit sa propre entreprise dans le temps historique, mais pas de la même façon que ses contemporains, puisque sur ce mode de l'inactualité qui renvoie à sa conviction qu'il est lui-même en train de définir et de favoriser le franchissement d'un **seuil historique**, entre deux âges :

- Age chrétien, humain
- Age tragique, surhumain, dionysiaque

Philosopher, argument, et ce n'est pas seulement théoriser, mais agir, c'est-à-dire écrire de telle façon que l'on va précipiter le passage brutal, discontinu, de cet âge moral à l'âge extramoral.

Unzeitgemäss (inactuel, intempestif) : ce qui n'est pas dans l'air du temps, conforme au temps

E chez Nietzsche un double geste, de prime abord contradictoire :

- Une **valorisation du présent en tant que présent** (*die Gegenwart, das Gegenwärtige*) : vouloir le présent, l'aimer, dire oui au présent (acquiescer) en refusant de le sacrifier au futur, de considérer qu'il n'est rien d'autre que ce qui conduit au futur. Refuser de le justifier par le futur.

« Je cherche une conception du monde qui rende justice à ce fait : le devenir doit être expliqué sans avoir recours à ce genre d'intention finaliste : il faut que le devenir apparaisse justifié à tout instant (ou inévaluable : ce qui revient au même) ; le présent ne doit absolument pas être justifié en raison d'un avenir ou le passé en raison du présent. »

Fragment posthume, 1887-8, *Œuvres complètes*, tome XIII, p. 233

Refus de toute appréhension téléologique du présent, inscription du présent dans une temporalité finalisée. Quand Nietzsche parle d'intention, il utilise le terme « *die Absicht* », que Kant utilisait dans *Idée d'une histoire d'un point de vue (/dans une intention) cosmopolitique*, texte dont toute la signification est d'aborder l'histoire d'un point de vue téléologique.

Pour Nietzsche, c'est parfaitement le contraire : il faut appréhender le présent en le coupant du futur et du passé (dont il n'est pas l'aboutissement). Contre les philosophies de l'histoire de l'époque.

Appréhender le présent comme **instant** (*der Augenblick*), le présent comme n'étant pas perçu comme ce qui conduit au futur, ou achève le passé.

341. Le poids formidable.

Que serait-ce si, de jour ou de nuit, un démon te suivait une fois dans la plus solitaire de tes solitudes et te disait : « Cette vie, telle que tu la vis actuellement, telle que tu l'as vécue, il faudra que tu la revives encore une fois, et une quantité innombrable de fois; et il n'y aura en elle rien de nouveau, au contraire! il faut que chaque douleur et chaque joie, chaque pensée et chaque soupir, tout l'infiniment grand et l'infiniment petit de ta vie reviennent pour toi, et tout cela dans la même suite et le même ordre - et aussi cette araignée et ce clair de lune entre les arbres, et aussi cet instant et moi-même. L'éternel sablier de l'existence sera retourné toujours à nouveau - et toi avec lui, poussière des poussières! » - Ne te jetterais-tu pas contre terre en grinçant des dents et ne maudirais-tu pas le démon qui parlerait ainsi? Ou bien as-tu déjà vécu un instant prodigieux où tu lui répondrais : « Tu es un dieu, et jamais je n'ai entendu chose plus divine! » Si cette pensée prenait de la force sur toi, tel que tu es, elle te transformerait peut-être, mais peut-être t'anéantirait-elle aussi; la question « veux-tu cela encore une fois et une quantité innombrable de fois? », cette question, en tout et pour tout, pèserait sur toutes tes actions d'un poids formidable! Ou alors combien il te faudrait aimer la vie, que tu t'aimes toi-même pour ne plus désirer autre chose que cette suprême et éternelle confirmation!

Nietzsche, *Le Gai savoir*, §341

Ce geste nietzschéen trouve sa formulation spectaculaire à la fin du 4^e livre du *Gai savoir*, §341 (introduction **éternel retour**) : instant apparaît 2 fois. Ce terme consiste à dire qu'il faut être en mesure de vouloir le présent, dire oui au présent, être capable de vouloir qu'il revienne indéfiniment à l'identique. Appréciation du présent comme instant.

- Une **critique de l'aujourd'hui** (en valorisant le futur) : « seul après-demain m'appartient ».

E toute une série de textes où il en appelle à l'avenir.

§377 du *Gai savoir* : « Nous autres enfants de l'avenir, comment pourrions-nous être chez nous dans pareil aujourd'hui ? (*das Heute*) ». Il n'écrit pas pour les lecteurs présents, mais pour les lecteurs à venir. Sous-titre de *Par-delà le bien et le mal* : « Prélude d'une philosophie de l'avenir ». Philosophie de l'avenir expression équivoque : génitif objectif (qui parle de l'avenir) ou génitif subjectif (qui existera à l'avenir). Ici, cela semble être un génitif subjectif.

D'un côté, le présent doit s'appréhender soustrait, arraché à toutes ces téléologies, de l'autre, violente dépréciation de l'aujourd'hui. **L'aujourd'hui n'est pas le présent**. L'aujourd'hui est bien plus la **persistance du passé**, le passé en tant qu'il est encore en train de peser sur nous, le passé comme poids. La première conclusion est que chez Nietzsche, le maintenant fait l'objet de deux appréhensions distinctes :

- L'**actuel**, ce qui est conforme au temps, ce qui hérite du **passé**
- Le **maintenant**, l'**instant** présent, qui doit être voulu sans être référé à ce qui le précède et ce qui le suit

Il pense le futur comme étant l'avènement, ou la promesse du surhumain, comme étant l'avènement d'un type d'homme qui sera capable de vouloir l'éternel retour, c'est-à-dire le présent comme présent. Précisément, philosopher, c'est philosopher dans la perspective du futur, temps où l'on n'attendra plus rien du futur, parce qu'un certain type existera qui sera en mesure d'acquiescer au présent. Nietzsche lui-même ne se perçoit pas du tout comme étant surhumain.

Je connais trop bien les conditions qu'il faut réaliser pour me comprendre, sous lesquelles alors on me comprend nécessairement. Il faut être intègre dans les choses de l'esprit, intègre jusqu'à la dureté pour pouvoir seulement supporter mon sérieux et ma passion. Il faut être habitué à vivre sur des montagnes, — à voir au-dessous de soi le pitoyable bavardage de la politique du jour et de l'égoïsme des peuples. Il faut que l'on soit devenu indifférent, il ne faut jamais demander si la vérité est utile, si elle peut devenir pour quelqu'un une destinée... Une prédilection des forts pour des questions que personne aujourd'hui n'a plus le courage d'élucider ; le courage du fruit défendu ; la prédestination du labyrinthe. Une expérience de sept solitudes. Des oreilles nouvelles pour une musique nouvelle. Des yeux nouveaux pour les choses les plus lointaines. Une conscience nouvelle pour des vérités restées muettes jusqu'ici. Et la volonté de l'économie de grand style : rassembler sa force, son enthousiasme... Le respect de soi-même ; l'amour de soi ; l'absolue liberté envers soi-même...

Le 2^e paragraphe énumère les conditions requises pour être un bon lecteur de Nietzsche, lecteur posthume :

- La **probité** : terme rencontré très fréquemment chez Nietzsche, qui hérite de la déontologie du philologue. Le philologue doit être probe, c'est-à-dire que celui qui examine les textes anciens, essaie d'en **restituer avec la plus grande fidélité le sens**, doit le faire en tout probité, impartialité, objectivité. Terme à entendre sur un mode **déontologique**, qu'il transfère sur le terrain de la généalogie. Elle devient une vertu de généalogiste. Pour le généalogiste, cela consiste dans l'aptitude à interpréter convenablement, c'est-à-dire **rapporter ce qu'on examine, considéré comme ayant valeur de symptôme, à la volonté de puissance qui le commande**. Capacité de rapporter correctement ce sur quoi on enquête, par exemple le thème du péché originel, à la volonté de puissance qui a conduit à l'émergence de ce thème. Un bon généalogiste est probe, c'est-à-dire qu'il **interprète**. Cela correspond tout à fait à la fin du paragraphe 32 de *Par-delà le bien et le mal* (plus haut), âge extra-moral, où l'on appréhende tout ce qu'on rencontre de l'ordre d'un symptôme d'une volonté de puissance qu'il s'agit d'identifier. Le bon lecteur de Nietzsche est en mesure de lire le propos de Nietzsche en le rapportant à la volonté de puissance qui au fond a le nom propre de Nietzsche, nom propre d'une volonté de puissance qui produit une nouvelle morale, une nouvelle évaluation, une nouvelle hiérarchisation du monde. Ne pas en rester à la lettre du texte, laquelle est toujours équivoque.

XXXVI

Nous, les tous premiers, nous autres « esprits libérés », nous possédons les conditions nécessaires à comprendre quelque chose que dix-neuf siècles ont mal interprété, — cet esprit de justice devenu instinct et passion, qui fait la guerre au « saint mensonge » davantage encore qu'à tout autre mensonge... On était indiciblement loin de notre neutralité bienveillante et circonspecte, de cette discipline de l'esprit qui permet seule de deviner des choses si éloignées et si subtiles : avec un égoïsme effronté on voulut, de tous temps, n'y trouver que son propre avantage, de la contradiction avec l'Évangile on a édifié l'Église...

Quiconque chercherait encore des signes, pour se persuader que derrière le grand théâtre du monde une divinité ironique agite ses doigts, ne trouverait pas un petit argument dans ce gigantesque point d'interrogation qu'est le christianisme. L'humanité se met à genoux devant le contraire de ce qui était l'origine, le sens, le droit de l'Évangile ; elle a sanctifié dans l'idée d'« Église » ce que précisément le « joyeux messager » considérait comme au-dessous, comme derrière lui. — On cherche en vain une plus grande forme de l'ironie historique.

Nietzsche, *L'Antéchrist*, §36

52.

Le christianisme se trouve aussi en contradiction avec toute droiture intellectuelle, la raison malade lui est seule raison chrétienne, il prend parti pour tout ce qui manque d'intelligence, il prononce l'anathème contre l'esprit, contre la superbia de l'esprit bien portant. Puisque la maladie fait partie de l'essence du christianisme, il faut aussi que l'état-type chrétien, « la foi », soit une forme morbide, il faut que tous les chemins droits, loyaux, scientifiques qui mènent à la connaissance soient rejetés par l'Église comme chemins défendus. Le doute déjà est un péché... Le manque complet de propreté psychologique chez le prêtre — qui se révèle dans le regard — est une suite de la décadence ; qu'on observe les femmes hystériques d'une part, et les enfants rachitiques d'autre part, et l'on verra régulièrement que la fausseté par instinct, le plaisir de mentir pour mentir, l'incapacité de regarder et de marcher droit sont des symptômes de décadence. La « foi », c'est ne point vouloir savoir ce qui est vrai. Le piétiste, le prêtre des deux sexes est faux puisqu'il est malade : son instinct exige que la vérité n'entre nulle part dans ses droits. « Ce qui rend malade est bon ; ce qui déborde de la plénitude de la puissance est mauvais » : ainsi pense le croyant. C'est à la restriction du mensonge que je reconnais les théologiens prédestinés. Un autre signe distinctif des théologiens est leur incapacité philologique. J'entends ici par philologie, dans un sens très général, l'art de bien lire, de savoir distinguer les faits sans les fausser par des interprétations, sans perdre, dans le désir de comprendre, la précaution, la patience et la finesse. La philologie comme ephexis dans l'interprétation, qu'il s'agisse de livres ou de nouvelles de journaux, de destinées ou de faits météorologiques, pour ne point parler du « salut de l'âme ». La façon dont un théologien, que ce soit à Berlin ou à Rome, explique une « parole de la Bible » ou bien un événement quelconque, par exemple la victoire de l'armée nationale sous la lumière des psaumes de David, est toujours tellement téméraire qu'il fait grimper au mur les philologues. Et comment devra-t-il donc s'y prendre, quand des piétistes et d'autres vaches du pays de Souabe font de leur misérable existence quotidienne et sédentaire une manifestation du « doigt de Dieu », un miracle de « grâce », de « providence », de « conviction de salut » ! Le plus petit effort de pensée, disons de bienséance, devrait pourtant convaincre ces interprètes de l'enfantillage et de l'indignité d'un tel abus de la dextérité divine. S'ils ne possédaient qu'une toute petite dose de piété, un Dieu qui guérit à temps d'un gros rhume ou qui fait entrer dans une voiture au moment où il pleut à verse, un Dieu aussi absurde devrait être supprimé même s'il existait. Ce Dieu domestique, facteur, marchand de calendriers, on finit par en faire l'expression du plus bête de tous les hasards. La « Providence divine », comme aujourd'hui encore l'admet un tiers des citoyens de l'« Allemagne cultivée », serait un argument contre Dieu,

plus puissant qu'on ne pourrait se le figurer. Et en tous les cas elle est un argument contre les Allemands !...

Nietzsche, *L'Antéchrist*, §52

§52 : le théologien est incapable d'être philologue, car il est incapable de probité, il falsifie, n'interprète pas correctement, rapporte tout au péché originel, à la corruption. Incapable de référer quoi que ce soit à autre chose que la bonté de Dieu et la corruption de l'âme

- L'**altitude** : il faut être exercé à philosopher en altitude, avoir en-dessous de soi le babillage du peuple.

« « Comment une chose pourrait-elle naître de son contraire ? Par exemple, la vérité de l'erreur ? Ou bien la volonté du vrai de la volonté de l'erreur ? L'acte désintéressé de l'acte égoïste ? Comment la contemplation pure et rayonnante du sage naîtrait-elle de la convoitise ? De telles origines sont impossibles ; ce serait folie d'y rêver, pis encore ! Les choses de la plus haute valeur doivent avoir une autre origine, une origine qui leur est particulière, — elles ne sauraient être issues de ce monde passager, trompeur, illusoire, de ce labyrinthe d'erreurs et de désirs ! C'est, tout au contraire, dans le sein de l'être, dans l'immuable, dans la divinité occulte, dans la « chose en soi », que doit se trouver leur raison d'être, et nulle part ailleurs ! » — Cette façon d'apprécier constitue le préjugé typique auquel on reconnaît bien les métaphysiciens de tous les temps. Ces évaluations se trouvent à l'arrière-plan de toutes leurs méthodes logiques ; se basant sur cette « croyance », qui est la leur, ils font effort vers leur « savoir », vers quelque chose qui, à la fin, est solennellement proclamé « la vérité ». La croyance fondamentale des métaphysiciens c'est l'idée de l'opposition des valeurs. Les plus avisés parmi eux n'ont jamais songé à élever des doutes dès l'origine, là où cela eût été le plus nécessaire : quand même ils en auraient fait vœu « de omnibus dubitandum ». On peut se demander en effet, premièrement, si, d'une façon générale, il existe des contrastes, et, en deuxième lieu, si les évaluations et les oppositions que le peuple s'est créées pour apprécier les valeurs, sur lesquelles ensuite les métaphysiciens ont mis leur empreinte, ne sont pas peut-être des évaluations de premier plan, des perspectives provisoires, projetées, dirait-on, du fond d'un recoin, peut-être de bas en haut, — des « perspectives de grenouille », en quelque sorte, pour employer une expression familière aux peintres ? Quelle que soit la valeur que l'on attribue à ce qui est vrai, véridique, désintéressé il se pourrait bien qu'il faille reconnaître à l'apparence, à la volonté d'illusion, à l'égoïsme et au désir une valeur plus grande et plus fondamentale par rapport à la vie. De plus, il serait encore possible que ce qui constitue la valeur de ces choses bonnes et révérees consistât précisément en ceci qu'elles sont parentes, liées et enchevêtrées d'insidieuse façon et peut-être même identiques à ces choses mauvaises, d'apparence contradictoires. Peut-être ! — Mais qui donc s'occuperait d'aussi dangereux peut-être ! Il faut attendre, pour cela, la venue d'une nouvelle espèce de philosophes, de ceux qui sont animés d'un

goût différent, quel qu'il soit, d'un goût et d'un penchant qui différaient totalement de ceux qui ont eu cours jusqu'ici, — philosophes d'un dangereux peut-être, à tous égards. — Et, pour parler sérieusement : je les vois déjà venir, ces nouveaux philosophes. »

Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal* (premiers paragraphes très importants), §2

Ça s'oppose à la « **perspective de la grenouille** »², perspective, du valet, de l'esclave. C'est la perspective de celui qui au fond croit deux choses :

- Il croit **qu'il sait à quoi s'en tenir sur le bien et le mal**, il croit à leur antinomie, que d'un côté le bien, de l'autre le mal. Qu'il est en mesure de définir ce qu'est le bien et ce qu'est le mal.
- Il croit **que ce sont des essences**, que le bien est quelque chose, qu'on peut le définir, et que le mal est autre chose. Le chrétien est persuadé que le bien est ne pas vouloir la puissance (mais égalité, humilité), et que le mal est vouloir la puissance, la domination.

Voir les choses d'en haut, c'est les voir en généalogiste, de comprendre que le bien et le mal n'existent pas. Ce qui existe, ce sont des appréciations historiques, généalogiques, du bien et du mal. Pas contingentes, accidentelles, mais émanant, étant produites par certains types, certains complexes d'affects, certaines volontés de puissance (ex : le prêtre, le guerrier). Il sait que tout ce qui existe, ce sont des perspectives en conflit les unes avec les autres, et l'une d'entre elles triomphe pendant un certain temps. La capacité de voir les choses d'en haut est liée au **mépris** dont il parle positivement. Le bon philosophe est méprisant « avoir au-dessous de soi le pitoyable bavardage actuel fait de politique, d'égoïsme des peuples ». Zarathoustra vit sur les cimes. L'altitude commande le mépris, affect positif par opposition à la haine. L'esclave ne méprise pas ses adversaires, il les **hait**, il éprouve de l'**envie**. Le guerrier, le vainqueur, n'éprouve aucune haine, aucune envie, mais une certaine forme de mépris, de dégoût. « Mépris » est toujours utilisé positivement par Nietzsche. On l'associe souvent à un ethos aristocratique (VS démocratique).

- L'**indifférence** : indifférence à l'utilité : **ne jamais demander si la vérité est utile**. Personne n'a le courage de l'interdit, la prédestination au labyrinthe.

Penser à l'**utilitarisme**, la philosophie de l'utilité. Le bon lecteur est un lecteur qui ne s'interroge pas sur l'utilité du texte pour le plus grand nombre. Il faut accepter de s'engager dans une argumentation qui n'est pas du tout favorable au plus grand nombre. **Caractère aristocratique**, sélectif du texte. Le mot qu'utilise Nietzsche, traduit par **fatalité** (*das Verhängnis* : désastre, catastrophe...).

« Au sujet de toute *cette* médication sacerdotale, la « coupable », le moindre mot de critique serait superflu. Qu'un pareil débordement du sentiment (paré bien

²En allemand la "perspective de grenouille" (*Froschperspektive*) s'oppose à la "perspective d'oiseau" (*Vogelperspektive*) comme deux expressions figées, dont le sens propre est pictural ou cinématographique : *Vogelperspektive* = vue du dessus, plongé / *Froschperspektive* = vue d'en bas, contre-plongée

entendu des noms les plus saints et tout pénétré de la sainteté de son but) ait jamais été *utile* à un malade confié aux soins du prêtre ascétique, qui aurait la fantaisie de le prétendre ? Du moins faudrait-il s'entendre sur le sens du mot « utile ». Veut-on dire par là qu'un tel système de traitement a rendu l'homme *meilleur*, je n'y contredirai pas : mais j'ajouterai que, pour moi, rendre « meilleur » signifie « domestiquer », « affaiblir », « décourager », « raffiner », « amollir », « efféminer » (rendre meilleur serait donc presque synonyme de *dégrader*...). S'il s'agit avant tout d'être malade, mal à l'aise, déprimé, un tel système, à supposer qu'il rende le malade « meilleur », le rendra certainement plus *malade* ; qu'on interroge donc un médecin aliéniste sur les résultats d'une application méthodique des tortures de la pénitence, d'un usage continu de contrition et d'extases mystiques. Qu'on interroge aussi l'histoire : partout où le prêtre ascétique a appliqué son traitement, la maladie s'est développée avec une promptitude et une intensité inquiétantes. Quel a toujours été le « résultat » ? Le bouleversement du système nerveux ajouté à la maladie antérieure ; et cela en général, comme dans les cas particuliers, pour les individus comme pour les masses. Comme conséquence au *training* de la pénitence et de la rédemption, nous trouvons les épidémies d'épilepsie les plus épouvantables et les plus violentes que l'histoire connaisse, entre autres la danse de saint Guy et de saint Jean au moyen âge ; nous trouvons d'autre part des manifestations secondaires, telles que d'épouvantables paralysies, et de longues dépressions à la suite desquelles parfois le tempérament d'un peuple ou d'une ville (Genève, Bâle) tourne pour toujours à l'opposé de ce qu'il était ; – à ceci se rattache aussi l'hystérie des sorcières qui avait quelque chose de commun avec le somnambulisme (huit grandes épidémies rien qu'entre les années 1564 et 1605) ; nous trouvons encore parmi les phénomènes analogues le délire collectif de ces fervents de la mort dont l'horrible cri : « *evviva la morte !* » retentit dans toute l'Europe, interrompu par des idiosyncrasies, tantôt voluptueuses, tantôt enragées de destruction. Du reste, les mêmes alternatives de passions avec les mêmes intermittences et les mêmes sursauts s'observent encore aujourd'hui partout où la doctrine ascétique du péché est accueillie avec une ferveur marquée. (La neurose religieuse *apparaît* avec tous les symptômes du « haut mal », le fait n'est pas douteux. Ce qu'elle est ? *Quæritur*). En résumé, l'idéal ascétique et son culte de morale sublimée, cette systématisation ingénieuse, hardie et périlleuse de tous les moyens tendant à un débordement du sentiment, exercée sous le couvert d'un but sacré, est inscrite en caractères terribles et ineffaçables dans toute l'histoire de l'humanité ; hélas ! non *pas seulement* dans son histoire !... Je ne connais pas de principe qui, autant que cet idéal, a miné la *santé* et la vigueur des races, surtout des Européens ; sans exagération, on peut l'appeler le *fléau par excellence* dans l'histoire sanitaire de l'homme en Europe. Tout au plus pourrait-on mettre en parallèle une influence spécifiquement germanique : j'entends l'empoisonnement de l'Europe par l'alcool qui a toujours marché de pair avec la prépondérance politique et la prépondérance de race des Germains (où ils ont inoculé leur sang ils ont aussi inoculé leur vice). En troisième lieu dans la série, il faudrait nommer la syphilis, – *magno sed proxima intercallo*. »

Généalogie de la morale, en 3-21, c'est le christianisme qui est une **catastrophe**, fatalité (destin + désastre). Rupture généalogique de la catastrophe, moment de renversement des valeurs : le christianisme est une fatalité pour l'homme européen. §24 de *L'Antéchrist*, même mot pour les juifs, judaïsme tardif que va s'approprier le christianisme est une catastrophe (pour l'homme sain, le guerrier). Dans l'avant-propos de *L'Antéchrist*, il emploie le même mot pour sa propre entreprise, heureuse catastrophe, du moins catastrophe pour qui ? Pour le chrétien.

Nietzsche, pour qualifier sa propre entreprise, utilise le terme de destin, parfois en latin (*fatum*), en allemand (*Schicksal*). Ecce homo : « pourquoi je suis un destin ».

I. Le christianisme contre la vie, le nihilisme

A. §1-4 : Nietzsche expose la recherche, le résultat, et le programme qui s'ensuit

1. §1

— Regardons-nous en face. Nous sommes des hyperboréens, — nous savons suffisamment combien nous vivons à l'écart. « Ni par terre, ni par mer, tu ne trouveras le chemin qui mène chez les hyperboréens » : Pindare l'a déjà dit de nous. Par delà le Nord, les glaces et la mort — *notre vie, notre bonheur...* Nous avons découvert le bonheur, nous en savons le chemin, nous avons trouvé l'issue à travers des milliers d'années de labyrinthe. Qui donc d'*autre* l'aurait trouvé ? — L'homme moderne peut-être ? — « Je ne sais ni entrer ni sortir ; je suis tout ce qui ne sait ni entrer ni sortir » — soupire l'homme moderne... Nous sommes malades de *cette* modernité, — malades de cette paix malsaine, de cette lâche compromission, de toute cette vertueuse malpropreté du moderne oui et non. Cette tolérance et cette *largeur* du cœur, qui « pardonne » tout, puisqu'elle « comprend » tout, est pour nous quelque chose comme un sirocco. Plutôt vivre parmi les glaces qu'au milieu de vertus modernes et d'autres vents du sud !... Nous avons été assez courageux, nous n'avons ménagé ni d'autres, ni nous-mêmes : mais longtemps nous n'avons pas su *où* mettre notre bravoure. Nous devenions sombres et on nous appelait fatalistes. *Notre* fatalité — c'était la plénitude, la tension, la surrection des forces. Nous avions soif d'éclairs et d'actions, nous restions bien loin du bonheur des débiles, bien loin de la « résignation »... Notre atmosphère était chargée d'orage, la nature que nous sommes s'obscurcissait — *car nous n'avions pas de chemin*. Voici la formule de notre bonheur : un oui, un non, une ligne droite, un *but*...

Nietzsche, *L'Antéchrist*, §1

§1

Impression d'une succession de formules allusives. La référence aux **hyperboéens** est la référence à la vieille idée qu'il existerait de l'autre côté de la Terre, aux antipodes, sur un

continent auquel il faut accéder par une route que l'on ne connaît pas, au peuple des hyperboréens. Thème qu'on retrouve déjà chez les Grecs. L'**antipode** apparaît au §289 du *GS*, thème de l'exploration, de lever l'ancre.

289. Sur les vaisseaux !

Si l'on considère comment agit sur chaque individu la justification générale et philosophique de sa façon de vivre et de penser - c'est-à-dire comme un soleil qui brille exprès pour cet individu, un soleil qui réchauffe, bénit et féconde, combien cette justification rend indépendant des louanges et des blâmes, satisfait, riche, prodigue en bonheur et en bienveillance, combien elle transmue sans cesse le mal en bien, fait fleurir et mûrir toutes les forces et empêche de croître la petite et la grande mauvaise herbe de l'affliction et du mécontentement : - on finira par s'écrier sur un ton de prière : Oh! que beaucoup de ces nouveaux soleils soient encore créés! Les méchants, eux aussi, les malheureux, les hommes d'exception, doivent avoir leur philosophie, leur bon droit, leur rayon de soleil! Ce n'est pas la pitié pour eux qui est nécessaire! - il faut que nous désapprenions cette inspiration de l'orgueil en dépit de tout ce que l'humanité en a appris pour s'y être exercée depuis si longtemps - nous n'avons pas à instituer pour eux des confesseurs, des exorcistes et des donneurs d'absolution! C'est une nouvelle justice qui est nécessaire! Et une nouvelle sanction! Il est besoin de nouveaux philosophes! La terre morale, elle aussi, est ronde! La terre morale, elle aussi, a ses antipodes! Les antipodes, eux aussi, ont droit à l'existence! Il reste encore un autre monde à découvrir - et plus d'un! Sur les vaisseaux, vous autres philosophes!

Nietzsche, *Le Gai savoir*, §289

Exact pendant géographique : être inactuel, du point de vue géographique, c'est être à l'écart, franchir la ligne qui mènerait du côté des antipodes. Lorsque l'inactualité se transfère métaphoriquement sur l'espace de la mappemonde, elle exige du vrai philosophe d'être un **nouvel explorateur**, un nouveau Christophe Colomb. Il doit découvrir l'autre côté du monde. Évidemment, c'est une métaphore, le monde dont il s'agit ici n'est plus. Le monde physique, matériel, est le monde moral, en tant qu'ensemble de perspectives morales indéfiniment en conflit les unes avec les autres. « La Terre morale elle aussi a ses antipodes » (§289 *GS*). 1872 est l'année de publication de *Naissance de la tragédie*, mais aussi du *Tour du monde en 80 jours* de Jules Verne, qui dit qu'on peut faire maintenant le tour du monde très rapidement. Qu'y a-t-il encore aujourd'hui à découvrir ? Beaucoup de ses romans tournent autour de ce problème. La Terre physique, on peut en faire le tour. En revanche, au même moment, les antipodes du monde moral sont encore à découvrir. Il ne faut pas considérer que la morale désignerait seulement les problèmes de philosophie morale (liberté, intention, bonheur...). Pour Nietzsche, il n'y a pas une philosophie morale par opposition avec épistémologie... **la philosophie est morale**, car tout commence par des évaluations, hiérarchisations, préférences. D'abord des questions morales pour autant qu'elles présupposent qu'il faut avant tout chercher la vérité. Allégorie de la philosophie en tant qu'elle est morale par nature.

Antipode a trois significations différentes :

- La philosophie comme exploration signifie que le vrai philosophe doit **abandonner toute conviction**, être en mesure de rouvrir les questions que la tradition a fermées (vérité > mensonge...). Cela signifie qu'on ne peut faire de philosophie si l'on ne largue pas les amarres, si l'on n'**accepte pas de se perdre**. Le philosophe comme **explorateur** s'oppose au philosophe comme **fondeur**. §186 de *Par-delà le bien et le mal* : critique de la définition de la philosophie comme entreprise de fondation. Nietzsche dit que la philosophie n'est pas une entreprise de fondation. A ce moment-là, ce qui l'oppose à l'activité de fonder, c'est l'activité de détruire. Fonder doit se comprendre par opposition à explorer, car le fondateur pour Nietzsche est celui qui sait déjà ce qu'il va trouver, qui justifie ce qui est déjà là.

A la fin de la 1^{ère} section des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, **Kant** caractérise la tâche du philosophe moral, où il dit que de toute façon, le critère de l'action morale, chacun le sait déjà, à quoi bon alors faire de la philosophie morale ? Chacun le sait bien, mais ce savoir immédiat, spontané, est impur, car brouillé par les « inclinations » (sensibles). Nous savons ce que nous devons faire, mais nous nous donnons un certain mal pour ne pas le savoir, inventons des casuistiques subtiles qui nous permettent de ne pas faire notre devoir. Donc son but est d'exaucer l'impératif moral dans toute sa pureté.

Du point de vue de Nietzsche, c'est une entreprise d'**ouvrier de la philosophie**, qui ne crée rien, ne fait **que justifier les valeurs déjà dominantes, intériorisées**. C'est pourquoi il ne caractérise pas sa propre entreprise en termes de fondation (du moins pas dans le même sens). L'explorateur ne sait pas ce qu'il va trouver. Faire de la philosophie, ce n'est pas aller vers un objectif déjà déterminé, c'est se perdre, et si l'on ne veut pas se perdre, si l'on connaît déjà au départ son point d'arrivée, alors on ne philosophera jamais.

Pendant deux siècles, de Bacon à d'Alembert, la philosophie s'est pensée par référence aux voyages d'exploration, quand on partait sur un bateau sans savoir ce qu'on allait trouver, livre *Les mondes du voyageur*, Simon Gallegos Gabilondo (très intéressant, notamment la 1^{ère} partie). Philosophie comme exploration, c'est-à-dire comme entreprise qui a pour but d'aller jsp où.

Nietzsche se réapproprie ce terme à un moment où l'exploration n'est plus possible

- L'antipode comme **inversion**, métaphore géographique du **renversement**, ou de la **transvaluation**. Renverser la morale qui nous asphyxie, la morale grégaire, du troupeau. §44 de *Par-delà le bien et le mal* : « ce que nous disons et taisons sur ce point [la volonté de puissance] nous situe à l'autre bout de l'idéologie moderne et de ses aspirations grégaires ; nous sommes ses antipodes peut-être ? ». Nietzsche utilise ici le terme français d'**idéologie**. Il présente son discours comme étant aux antipodes, à l'envers de la morale grégaire, c'est-à-dire de la morale démocratique (de l'égalité, l'héritage politique de la morale chrétienne, de l'égalité devant Dieu). §32 de *Par-delà le bien et le mal* : « morale au sens strict » (négatif) VS sens large (tout est moral, c'est-à-dire procède d'évaluations morales). L'antipode est la métaphore de l'inversion, du renversement de la morale grégaire, du pessimisme (philosophie de Schopenhauer).

Dans *Nietzsche contre Wagner*, chapitre « Nous, les antipodes » : nous désigne lui et ceux qui le suivent, aux antipodes de Schopenhauer et Wagner, pessimistes qui disent non à la vie.

Dans *Ecce homo*, « Naissance de la tragédie », §3 (plus haut) : c'est le philosophe tragique qui est dit se trouver aux antipodes du philosophe pessimiste (c'est-à-dire de Schopenhauer, et du christianisme). L'antipode est le but indéterminé de l'explorateur qui doit se perdre pour y arriver, c'est l'inversion. Dans le paragraphe 3 d'*Ecce homo*, référence à Héraclite comme celui qui dit oui à la contradiction. Philosopher aux antipodes, c'est philosopher en disant oui à la contradiction. Antipode, antichrist. Le philosophe de ce point de vue-là est anti. Pour Nietzsche, une volonté de puissance ne peut prospérer toute seule, mais que dans la mesure où elle s'exerce contre, où elle rencontre une adversité.

Le *Crépuscule des idoles*, « La morale, une antinature », §3 : « Il est précieux d'avoir des ennemis. De tout temps, l'Église a voulu anéantir ses ennemis : nous, les immoralistes et les antéchrists, nous trouvons avantage à ce que l'Église existe ». §48 *Par-delà le bien et le mal* : « il est si sage, si bon, d'avoir ses propres antipodes ».

- Être aux antipodes, c'est **se positionner contre, combattre, se comporter en guerrier**, sur le plan moral, métaphorique. *Ecce homo*, « Pourquoi je suis si sage », §7 : « je suis belliqueux de nature. » Différence entre être belliqueux, combatif, indispensable à la croissance d'une volonté de puissance, qui n'aurait pas d'adversaire sur lequel s'exercer, dans le vide, et être réactif. Être **belliqueux** veut dire être **offensif**. L'homme **réactif** est celui qui détermine ses propres valeurs par la **négation des valeurs de son adversaire**.

Cette caractérisation des antipodes comme étant la métaphore de la **nature agressive de la philosophie** implique une transvaluation de la philosophie elle-même, au sens où au fond, depuis Platon, E connexion très profonde entre la philosophie et la paix, idée que faire de la philosophie permettrait de dépasser le conflit, la diversité des opinions. Ce thème de la philosophie comme capacité à dépasser le conflit des opinions pour se trouver dans la paix du vrai. En 1796, **Kant** publie *Annonce d'un prochain traité de paix perpétuelle en philosophie*. Elle n'aurait de légitimité qu'en tant qu'elle viserait la paix. Nietzsche inverse les choses : la philosophie est liée à la guerre car **il n'existe pas d'au-delà du conflit, n'étant pas simplement entre les opinions, mais entre des perspectives**. Il n'existe pas de lieu où l'on pourrait parvenir en se soustrayant à ce conflit. Pas de cime à partir de laquelle on pourrait regarder en-dessous de soi le conflit. Aucun moyen de s'y soustraire.

Sens de la formule selon laquelle la sagesse/la vérité est femme. *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Lire et écrire » : « la sagesse n'aimera jamais qu'un guerrier ». Exergue à 3^e dissertation de la *Philosophie de la morale*. L'activité philosophique ne vise pas la paix, mais ne peut exister que dans le conflit, la guerre. Cette formule décalque *Le Prince*, Machiavel, chapitre 25, « la fortune est femme, elle ne cède qu'à la violence et la hardiesse ». Nietzsche apprécie beaucoup Machiavel, homme de la Renaissance, retour à une Antiquité pré-chrétienne.

Le philosophe est à la fois l'explorateur, le transvaluateur et le guerrier. On a là un exemple d'une métaphore récurrente, car surdéterminée, c'est-à-dire riche de significations.

2. §2

Qu'est ce qui est **bon** ? — Tout ce qui exalte en l'homme le sentiment de puissance, la volonté de puissance, la puissance elle-même.

Qu'est-ce qui est **mauvais** ? — Tout ce qui a sa racine dans la faiblesse.

Qu'est-ce que le **bonheur** ? — Le sentiment que la puissance grandit — qu'une résistance est surmontée.

Non du contentement, mais plus de puissance, non la paix avant tout, mais la guerre ; non la vertu, mais la valeur (vertu, dans le style de la Renaissance, virtù, vertu dépourvue de morale).

Périssent les faibles et les ratés : premier principe de notre amour des hommes [philanthropie]. Et qu'on leur aide encore à disparaître !

Qu'est-ce qui est plus nuisible que n'importe quel vice ? — La pitié qu'éprouve l'action pour les déclassés et les faibles : — le christianisme...

Nietzsche, *L'Antéchrist*, §2

§2

Il se présente comme une succession de définitions, du bon, du mauvais, du bonheur. 2^e dissertation de la *Généalogie de la morale* : **tout ce qui a une définition n'a pas d'histoire**, tout ce qui a une histoire ne peut être défini, car une définition par définition énonce l'essence. Affirmation que le philosophe a à décrire une succession de conflits et d'appropriations triomphant pour un temps et seulement pour un temps. Ces définitions ne sont pas au sens dogmatique du terme, au sens où il s'agirait d'énoncer des essences, elles ne sont pas des définitions au sens fort du terme, qui dirait ce qu'est le bien, le mal, le bonheur, mais s'inscrivent dans une **perspective**. C'est seulement si l'on se place dans une certaine perspective, hiérarchisation des valeurs, si l'on interprète d'une certaine façon le monde, que l'on va définir le bon, le mauvais, ou le bonheur. Il ne peut y avoir que des définitions assujetties à des perspectives. Fin §22 de *Par-delà le bien et le mal*, « en admettant que ceci aussi ne soit qu'une interprétation, et n'est-ce pas ce que vous vous empresserez de me répondre, eh bien tant mieux ». Les définitions procèdent d'une **interprétation**, en conflit avec d'autres interprétations. Pourquoi une interprétation serait préférable à une autre ? **E une perspective préférable, celle qui désinhibe la volonté de puissance**, nous délivre de la mauvaise conscience. La mauvaise conscience est celle d'user mal de sa puissance, d'user trop de sa puissance. Perspective de l'antéchrist qu'il juge préférable, pour autant qu'elle doit nous restituer la santé.

Le mauvais n'est pas le méchant : Rien n'est laissé au hasard. Nietzsche parle du mauvais, et non du mal. Ça renvoie à deux termes figurant dans le titre même de la 1^{ère} dissertation de la *Généalogie de la morale*, référence récurrente dans les textes de 1888 : « « bons et méchants », « bons et mauvais » » : le mauvais (*schlecht*) n'est pas le méchant (*böse*). Mauvais n'a pas de connotation morale. Le mauvais s'oppose au bon **comme le vaincu s'oppose au vainqueur**. Le vainqueur ne déprécie pas le vaincu en tant qu'il serait **fautif**, il éprouve pour lui du **mépris**, dans la mesure où il n'a pas su se défendre correctement, c'est un mauvais combattant, emportant un **jugement de valeur** certes, mais pas un **jugement moral** au sens où il serait méchant. L'idée de mal ou de méchanceté renvoie à un mauvais usage du libre-arbitre, à une faute. Ce qu'il dit dans la 1^{ère} dissertation de la *Généalogie de la morale*, c'est qu'il y a deux morales, celles du bon et du mauvais, et celle du bon et du méchant, l'esclave qui va se venger du maître, en disant non qu'il est mauvais, mais méchant, c'est-à-dire qu'il abuse de sa puissance. Dans ce paragraphe 2 de *L'Antéchrist*, pas de méchant, dans cette perspective-là, pas de mal.

Le bon précède le mauvais : Nietzsche commence par la « définition » du bon, et ensuite seulement donne la définition du mauvais. Ça vient du fait que dans la morale du bon et du mauvais, la dépréciation du mauvais s'ensuit de l'auto-appréciation du bon : **le vainqueur s'apprécie lui-même, et déprécie certaines choses par référence à lui**. Or, c'est exactement l'inverse que fait l'esclave. Au début du §10 de la 1^{ère} dissertation de la *Généalogie* : « La révolte des esclaves dans la morale commence lorsque le ressentiment lui-même devient créateur et enfante des valeurs : le ressentiment de ces êtres, à qui la vraie réaction, celle de l'action, est interdite et qui ne trouvent de compensation que dans une vengeance imaginaire. Tandis que toute morale aristocratique naît d'une triomphale affirmation d'elle-même, la morale des esclaves oppose dès l'abord un « non » à ce qui ne fait pas partie d'elle-même, à ce qui est « différent » d'elle, à ce qui est son « non-moi » : et ce non est son acte créateur. » **La morale des esclaves commence par le non**. Il commence par la **négation**, par la **haine**, et à partir de là, détermine le oui. Par contraste avec ce qu'il opprime, il détermine des valeurs positives, en fonction de son propre usage de la puissance, qui ne chercherait pas à dominer. Il y a toujours du oui et du non, mais la question est de savoir ce qui est premier.

Le **bon** est ce qui fait que j'ai le **sentiment d'exercer ma puissance**, et je suis heureux parce que je l'exerce et je l'accrois, ce qui suppose que j'ai quelqu'un sur qui l'exercer et l'emporter.

De ces deux définitions, il tire une 3^e définition, celle du **bonheur, sentiment que la force croît**, qu'une résistance est surmontée. On rencontre ici des problèmes :

- L'**eudémonisme**, doctrine du bonheur, qui dirait que la morale conduirait au bonheur. Eudémonisme nietzschéen. La morale de l'antéchrist vise le bonheur. C'est d'abord le sentiment de puissance qui définit le bonheur. Il pose comme étant permutable « **sentiment de puissance** », « **volonté de puissance** », « **puissance** ». La 1^{ère} occurrence de « volonté de puissance » (*der Wille zur Macht*) (effort pour exercer sa puissance) est très précoce (fragment de 1876-7, fragment 23-63). Il associe volonté de puissance avec le plaisir, la jouissance de l'exercer. Dans l'exercice de la puissance, E jouissance. En 1878, §104 de *Humain, trop humain*, expression de « sentiment de puissance » (sentiment quand on l'exerce ou pas). Dans

Ainsi parlait Zarathoustra, surtout « volonté de puissance ». Nietzsche n'a pas substitué un terme à l'autre, mais a conjugué l'usage de concepts connexes.

- **Le bonheur se trouve dans le conflit, et non dans la satisfaction** (*Zufriedenheit* contient *Frieden* → fait d'être en paix), dans le fait d'avoir suffisamment de quelque chose. Le bonheur se trouve dans l'agressivité triomphante.

§225 de *Par-delà le bien et le mal* :

« Hédonisme [plaisir], Pessimisme, Utilitarisme [plus grand bonheur du plus grand nombre], Eudémonisme [bonheur] : toutes ces manières de penser qui mesurent la valeur des choses selon le plaisir et la peine qu'elles nous procurent, c'est-à-dire d'après des circonstances accessoires, des détails secondaires, sont des évaluations de premier plan, des naïvetés sur lesquelles quiconque a conscience de ses forces créatrices et de ses capacités artistiques ne pourrait jeter les yeux sans dédain ni même sans pitié. ».

Le fait de mettre dos à dos ces philosophies peut être étonnant, puisque le pessimisme à première vue s'oppose aux trois autres, puisque l'une des thèses centrales de Schopenhauer est qu'il ne faut pas chercher le plaisir et le bonheur, car ça ne peut créer que la souffrance : la frustration (recherche de plaisir), et pour autant qu'on peut satisfaire le plaisir, ennui de la satisfaction. C'est l'écueil qui définit la vie elle-même, exposée à la souffrance pour autant qu'elle recherche le plaisir. Il valorise l'ascétisme. Nietzsche considère que ce sont des philosophies superficielles, qui au fond adoptent comme pierre de touche de la morale le plaisir et la douleur. **Le critère de la morale tel que l'entend Nietzsche n'est pas le plaisir ou la souffrance** (max de plaisir ou min de souffrance), **mais l'accroissement de la puissance**. Dans le §225, Nietzsche s'efforce de substituer un critère d'évaluation à un autre. Il s'agit de substituer le critère de création, l'invention et l'imposition triomphante de valeurs ; et la recherche du plaisir. Une force ne recherche pas le plaisir, mais à s'exercer, et en s'exerçant, à s'accroître. Le critère est dans l'intensification de la puissance, dans le sentiment qu'elle croît. De ce point de vue, **plaisir et douleur** sont des phénomènes accessoires, des **phénomènes collatéraux**, secondaires. On cherche à accroître sa puissance, et il se trouve que cela s'accompagne de plaisir, concomitant à l'accroissement de la puissance, mais il n'est pas le but de l'acte.

Printemps 1888, 14-174 : « l'homme ne recherche pas le plaisir et n'évite pas le déplaisir : on comprend à quel fameux préjugé je m'oppose en cela. Plaisir et déplaisir ne sont qu'une conséquence, un simple phénomène secondaire – ce que l'homme veut, ce que veut la plus infime parcelle d'un organisme vivant, c'est un surcroît [plus] de puissance »

Difficulté à concilier cette définition du bonheur (sentiment que la force croît, qu'une résistance est surmontée) et la critique de l'eudémonisme (philosophies du bonheur). Récusation de toutes les philosophies qui posent la souffrance comme étant un critère d'action morale et définition positive du bonheur, sentiment que la force croît, qui est le bon. Le point crucial est que le plaisir n'est pas un critère, il est un phénomène secondaire, concomitant : le plaisir accompagne. En exerçant la puissance se produit du plaisir. Le plaisir est le signe que la puissance s'exerce victorieusement. Mais il ne faut pas confondre le plaisir avec la fin : ce n'est pas en vue du plaisir qu'on agit. Il se trouve que ce sentiment d'accroissement de la puissance s'accompagne de plaisir.

Isabelle Wienand : « le bonheur n'est pas le motif ni le but de l'action, mais un sentiment subjectif d'accroissement de puissance de vie ». Le bonheur n'est pas le motif ni le but de l'action, mais ce qui est concomitant au sentiment d'accroissement de puissance de vie.

Dans l'exercice de la puissance, on rencontre l'idée que la puissance est de la force accumulée, et Nietzsche décrit cet exercice en termes de **décharge**.

360. Deux espèces de causes que l'on confond.

Ceci me paraît être un de mes pas en avant, un de mes progrès les plus importants : j'ai appris à distinguer la cause de l'action en général de la cause d'une action particulière, action dans tel ou tel sens, dans tel ou tel but. Sa première espèce de cause est une quantité de force accumulée qui attend d'être usée n'importe comment, à n'importe quoi; la seconde espèce, par contre, mesurée à l'étalon de cette première force, est quelque chose de tout à fait insignifiant, généralement un petit hasard, conformément à quoi cette quantité se « dégage » maintenant d'une façon unique et déterminée : c'est le rapport de l'allumette au baril de poudre. Je compte parmi ces petits hasards et ces allumettes tout ce que l'on nomme « causes » et davantage encore tout ce que l'on nomme « vocations » : elles sont relativement quelconques, arbitraires, presque indifférentes, comparées à cette énorme quantité de force qui tend, comme je l'ai indiqué, à être utilisée d'une façon quelconque. On considère généralement la chose d'une autre façon : on est habitué à voir la force *active* dans le but (la fin, la vocation, etc.), conformément à une erreur ancienne, - mais le but n'est que la *force dirigeante*, on a confondu le pilote avec la vapeur. Et ce n'est quelquefois pas même la force dirigeante, le pilote... Le « but » et l'« intention » ne sont-ils pas très souvent des prétextes enjoliveurs, un aveuglement volontaire de la vanité qui ne *veut* pas admettre que le vaisseau *suit* le courant où il est entré par hasard? qu'il veut suivre telle direction parce *qu'il faut* qu'il la suive? qu'il a bien une direction, mais, en aucune façon, un pilote? - Il est encore besoin d'une critique de l'idée de « but ».

Nietzsche, *Le Gai Savoir*, §360

On est naïf quand on croit qu'on agit en vue d'une fin. La vérité de l'action ne se trouve pas dans sa fin, car sa fin n'est qu'un prétexte. La véritable raison d'être de l'action est le fait de décharger une force accumulée dans une direction ou dans une autre, au fond peu importe. La

finalité visible est secondaire, ce qui est important, c'est de décharger la force. On retrouve aussi ça (décharge) *Humain trop humain* §138 (passions, émotions) ; *Généalogie de la morale* II – 1 : « cette véritable décharge de la volonté qu'est l'accomplissement de l'acte » : le fait même d'agir c'est décharger de la volonté, de la force accumulée.

Décharger se dit aussi pour une arme à feu, un fusil, et a également une signification érotique. A chaque page des romans de **Sade** (jouir). Ça nous conduit à quelque chose d'assez paradoxal : le constat que chez Nietzsche on rencontre au cœur-même de l'exercice de la volonté de puissance, de son discours philosophique, un terme dont la connotation érotique est évidente. Or dans le cas de Nietzsche, silence assez frappant sur précisément la question de la jouissance sexuelle. L'utilisation de ce terme tout en masquant sa connotation érotique est étrange. On peut se demander si chez Nietzsche il n'y a pas un sadisme honteux. E chez lui une apologie de la cruauté, mais déconnectée, du moins en apparence, de toute jouissance sexuelle. Nietzsche n'avait pas lu Sade, mais il y a chez Nietzsche, fils de pasteur, une extraordinaire prudence. Univers qu'il ignore et n'a pas envie de connaître, et en même temps grande proximité. Dans les années 1960 en France, toute une série de grands auteurs qui ont été des lecteurs de Nietzsche et de Sade (Foucault, Deleuze, Barthes...³) et ont établi des liens. Pour l'un comme l'autre, c'est le décharge qui est fondamentale. Chez **Freud** aussi on trouve décharge (mais traduction d'un autre mot allemand), pour qui la décharge de l'excitation est centrale.

Au fond, Nietzsche procède ici à une redéfinition positive du bonheur à partir de la volonté de puissance, se réapproprie le concept de bonheur, le réinterprète en lui donnant un sens positif comme ce qui accompagne l'exercice de la volonté de puissance. C'est encore le signe de cette démarche par laquelle Nietzsche emprunte des terminologies qui sont déjà là, traditionnellement chargées d'une certaine signification, pour leur faire dire autre chose. Cet eudémonisme de la puissance signifie aussi une critique de l'eudémonisme. Exercer la puissance s'accompagne aussi de souffrance.

La définition du bonheur entraîne immédiatement un triple renversement :

- Le bonheur tel qu'il faut l'entendre ne doit pas être compris comme un état de paix, de satisfaction (assez de quelque chose), mais plus de puissance.
Georges Bataille embraye ici en élaborant une philosophie de l'excès, de la transgression
- Le bonheur ne se définit pas en termes de paix, mais de guerre : l'identification de la philosophie elle-même à une recherche de la paix est absolument cruciale historiquement, donc c'est ici un renversement de valeurs.
- Le bonheur s'oppose à la vertu (qu'il écrit en italien, *virtù*) :
 - Il faut se débarrasser des vertus chrétiennes. §23 de *L'Antéchrist* : foi (dans le Christ), amour (de son prochain) et espérance (en un autre monde) sont les trois grandes vertus chrétiennes, qu'il appelle « astuces chrétiennes »
 - Il y oppose la vertu machiavélique, dont il parle aussi à GM I – 16 : portrait, raccourci de l'histoire européenne, en trois grands combats, ou le même combat qui se reproduit à trois reprises :

³ Marty, *Pourquoi le XXe siècle a pris Sade au sérieux ?* : sur le corpus français des années 1960-1970 d'ouvrages ayant commenté Sade en termes favorables, positifs, pour ne pas dire enthousiastes

- Combat de Rome, l'Antiquité païenne contre la Judée
- La Renaissance contre la Réforme : les élites intellectuelles européennes vont rechercher en les valorisant les Antiquités païennes, rechercher un en-deçà du christianisme. Nietzsche voit la Réforme chrétienne comme étant au fond une réaction chrétienne qui avait essentiellement pour but d'écraser la tentative de la Renaissance pour sortir du christianisme. L'un des auteurs les plus célèbres est Machiavel, où l'on peut voir dans *Le Prince* quelqu'un qui semble valoriser la recherche de la puissance et son exercice, et son accroissement. La *virtu* au sens machiavélien du terme : la vertu du prince est son aptitude à combattre la fortune, la conjoncture, le hasard difficilement prévisible des choses.

Chapitre 18 du *Prince* : « je pose en fait qu'un prince, et surtout un prince nouveau, ne peut exercer impunément toutes les vertus de l'homme moyen parce que l'intérêt de sa conservation l'oblige souvent à violer les lois de l'humanité, de la loyauté, de la charité et de la religion. ». La vertu du prince n'est pas du tout celle de l'homme moyen. Elle est d'un autre ordre, et si le prince ne le comprend pas, il sera puni. La vertu machiavélienne consiste à exercer la puissance sans aucun sentiment de culpabilité, ce que Nietzsche appelle la « vertu sans moraline » (morale au mauvais sens du terme, c'est-à-dire « morale chrétienne »).

- Napoléon contre la Révolution française : Napoléon est précisément celui qui a nié l'égalité, c'est le guerrier, le conquérant, et a laissé un très mauvais souvenir en Allemagne btw (façon pour Nietzsche de critiquer les Allemands)

On voit très bien ce que signifie le renversement des valeurs en acte.

Promotion, mise en avant positive de l'**eugénisme**, politique consistant à « améliorer » biologiquement les populations en stérilisant/liquidant/exterminant les populations dites « faibles ». Nietzsche a été utilisé pour justifier les génocides. 14 juillet 1933, loi de stérilisation obligatoire pour les « dégénérés », et octobre 1939, autorisation de l'extermination pure et simple.

L'eugénisme n'est évidemment pas une invention de Nietzsche, mais est dans l'air du temps. C'est une appropriation désastreuse post-darwinienne. Il écrit cela dans un environnement idéologique où c'est monnaie commune. Faut-il considérer que Nietzsche adhère purement et simplement à cet eugénisme ambiant, ou s'approprie-t-il cet eugénisme en le déplaçant ? Le transvalue-t-il ? On a des raisons d'opter pour la 2^e alternative, pas pour sauver Nietzsche à tout prix, mais pour respecter ses écrits.

« Les faibles et les ratés » sont-ils de dégénérés raciaux, des malades ? Ils doivent être compris en termes moraux et non médicaux ou biologiques. Ce ne sont pas des infirmes, ce sont tous ceux qui déprécient le monde réel, le devenir (conflit indéfini des volontés de puissance), et donc la volonté de puissance. Les faibles et les ratés sont les chrétiens, consciemment ou non. La maladie se définit par l'incapacité à vouloir la puissance, du moins sans avoir honte de la vouloir.

Quant à savoir ce que signifie « ils doivent périr », pas de précision ici ou ailleurs. Il faut se débarrasser du christianisme, avant tout en inversant les valeurs.

Objection : Nietzsche parle beaucoup de **race**. Ce qu'il appelle race n'a pas grand-chose à voir avec ce qu'on pouvait appeler race à l'époque. La race n'est pas un donné biologique, et encore moins un donné biologique pur, immuable, qu'il s'agirait de préserver (VS cœur de la politique nazie). Pour Nietzsche, elle ne peut pas s'interpréter comme ça. C'est au contraire la sédimentation physiologique de la morale, des jugements de valeur, le devenir instinctif des représentations.

264.

« On ne peut effacer dans l'âme d'un homme l'empreinte de ce que ses ancêtres ont fait avec le plus de prédilection et de constance : soit qu'ils aient été, par exemple gens d'épargne, bureaucrates ou caissiers, modeste et bourgeois dans leur désirs, modeste aussi dans leur vertus ; soit qu'ils aient vécu dans l'habitude du commandement adonnés à des plaisirs grossiers et, à côté de cela, peut-être à des responsabilités et à des devoirs plus grossiers encore ; soit qu'enfin il leur soit arrivé de sacrifier d'antiques privilèges de naissance ou de fortune pour vivre entièrement selon leur foi (selon leur « Dieu »), comme des hommes d'une conscience inflexible et tendre, rougissant de toute compromission. **Il est impossible qu'un homme n'ait pas dans le sang [ne porte pas] les qualités et les prédilections de ses parents et de ses ancêtres, quoique les apparences puissent faire croire le contraire. Ceci est le problème de la race.** Pourvu qu'on connaisse quelque chose au sujet des parents, on pourra tirer des conclusions pour ce qui concerne l'enfant : s'il s'agit d'une intempérance choquante, d'une envie mesquine, d'une lourde vantardise — ces trois particularités réunies ont de tout temps formées le vrai type plébéen, — « tout cela se transmet à l'enfant aussi sûrement que la corruption du sang, et par l'éducation, fût-elle même la meilleure, on ne pourra effacer que l'apparence d'une telle hérédité. — Mais n'est-ce pas là aujourd'hui le but de l'éducation et de la culture ! À notre époque très démocratique, ou plutôt très plébéienne, « l'éducation » et la « culture » *doivent* être surtout l'art de tromper sur l'origine, sur l'atavisme populacier dans l'âme et le corps. Un éducateur qui aujourd'hui prêcherait avant tout la vérité et crierait constamment à ses élèves : « soyez vrais ! soyez naturels ! montrez-vous tels que vous êtes ! » — un pareil âne, vertueux et candide, apprendrait même, au bout de quelque temps, à recourir à la *furca* d'Horace pour *naturam expellere*. Avec quel résultat ? « La populace » *usque recurret*. — »

Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, §264

Trois exemples qui ne correspondent pas à des races, mais des types sociaux :

- Le bourgeois qui épargne assidûment
- Le guerrier, qui a l'habitude de commander, attiré par rudes plaisirs, et s'assurent des responsabilités encore plus rudes
- Le type sacerdotal, qui sacrifie tout pour vivre avec Dieu

La race, c'est ici le **type social** : on a affaire à des jugements de valeur, des manières de hiérarchiser le monde. Ces jugements de valeur finissent par se déposer dans le corps, et devenir

des instincts (jugements de valeur devenus instinctifs), au fur et à mesure que les générations se succèdent. La race est un produit, un résultat. Elle matérialise le jugement de valeur dans le corps. En revanche, chez les nazis, la race est la source du jugement de valeur. 1933, eugéniste nazi, Fritz Lenz, *La race comme principe de valeur. La réforme de l'éthique* : du point de vue nazi, c'est la race qui est à la source du jugement de valeur, ce qui est précisément l'inverse de Nietzsche. Pour Nietzsche, l'évaluation produit la race, car pour lui, tout est toujours déjà moral. De ce point de vue, pour Nietzsche, l'ennemi n'est pas la race juive, mais la croyance chrétienne, qui est devenue un instinct, c'est pourquoi beaucoup ne se croyant plus chrétiens le sont encore.

C'est pourquoi il faut faire attention lorsque Nietzsche parle de **physiologie**. La causalité est circulaire. Le corps n'est pas un fait biologique brut qui précéderait voire commanderait l'interprétation des valeurs. La morale imbibe le corps, devient instinctive dans le corps, et le corps va générer la morale. Folie circulaire.

Nietzsche ne pouvait pas être eugéniste au sens où le sont les nazis : il ne peut pas exister pour lui, par postulat, de race immuable, puisqu'il ne peut pas exister quoi que ce soit d'immuable. Or la prémisse fondamentale de l'eugénisme nazi est qu'il existe une race originaire pure qu'il faut préserver dans son identité à elle-même, menacée par toutes sortes de parasites. Donc on a une incompatibilité de principe. Nietzsche fait la même chose qu'ailleurs : il emprunte un appareil terminologique disponible pour lui faire dire autre chose.

Cette hésitation entre deux sous-titres (imprécation ou essai) ne signifie pas que Nietzsche ne sait pas ce qu'il veut faire, mais qu'il emploie des langages différents, les deux étant présent. Ici, il emploie une idéologie biologique de l'époque mais pour dire tout à fait autre chose. Nietzsche passe incessamment d'une langue à une autre, d'une terminologie à une autre.

Yoan Chapoutot, *La Révolution culturelle nazie* : recueil d'articles paru chez Gallimard en 2017, très intéressant. (*La loi du sang* est aussi tb). E énormément de formulations de textes nazis qui font penser à Nietzsche. En adoptant sa stratégie habituelle, du masque ou du coucou, qui s'installe dans le langage d'un autre pour lui faire dire autre chose, quand il fait cela avec le langage de l'eugénisme, il s'exposait à une appropriation extrêmement brutale par les nazis. Il était assez facile pour les nazis de s'approprier Nietzsche, parfois en travestissant les textes (par exemple en mettant en avant la volonté de puissance tout en disqualifiant l'éternel retour).

Conférence de Chapoutot : <https://www.youtube.com/watch?v=Lfe5shsp4Hw>

Il faut s'en prendre à la **pitié**, le plus grand vice. La pitié pour le pauvre, le malade. Elle est présente dans le christianisme sous la forme de la **compassion**, pour celui qui souffre d'une manière ou d'une autre. Le problème, c'est que l'effacement du christianisme n'est qu'apparent : on n'a jamais autant valorisé la pitié qu'aujourd'hui. Si Nietzsche revient si souvent sur cette valeur de la pitié, c'est que **Schopenhauer** en a fait le fondement de la morale. En 1840, il publie le *Fondement de la morale*. Au §16 : « cette pitié, voilà le seul principe réel de toute justice spontanée et de toute vraie charité. Si une action a une valeur morale, c'est dans la mesure où elle en vient : dès qu'elle a une autre origine, elle ne vaut plus rien ». Il n'est pas le premier à valoriser la pitié, puisque c'est une valeur centrale du christianisme. Du point de vue de Nietzsche, la philosophie elle-même s'est emparée de la pitié pour en faire le principe de la morale. Critique de Kant par Schopenhauer, puisque pour Kant le critère de l'action morale ne se situe pas dans un sentiment mais un impératif de la raison. Nietzsche va prendre

la pitié pour cible. Préface de la GM, §5 : « cette préférence, cette surestimation de la pitié est une innovation des philosophes modernes. » : cette surestimation n'est pas quelque chose de moderne, mais à l'époque moderne, elle n'est pas simplement valorisée par le prêtre, mais par le philosophe lui-même, en tout cas Schopenhauer. C'est nouveau en philosophie. La pitié peut continuer d'être valorisée tout en étant dissociée du christianisme, c'est pourquoi il faut l'attaquer avec tant de persistance. La philanthropie est cette morale par laquelle nous devons apporter assistance aux hommes en général, se présente souvent comme une morale profane, laïque, se justifie sans en appeler au christianisme, mais continue de promouvoir cet amour du prochain. Philanthropie : tentative de neutraliser l'injustice sociale sans toucher à la structure de la société → critique de Marx. C'est un certain ethos bourgeois, le christianisme devenu morale du bourgeois.

Compassion, **Mitleid** (avec souffrir) : souffrir avec quelqu'un. Ce qui est catastrophique dans la pitié, c'est que c'est la souffrance de l'autre en tant qu'elle est contagieuse, qu'on la prend sur soi (christique), et c'est pour cela qu'elle rend malade, fait souffrir, affaiblit. Elle est conçue comme étant légitime à partir du moment où il y a une **identification** possible, que l'autre est semblable à soi-même. l'identification pour Nietzsche, avec les faibles d'autant plus, est une catastrophe, car elle va de pair avec la morale de l'égalité, et implique la négation de l'exercice de la puissance (si j'ai pitié de celui qui souffre, je ne vais pas exercer ma puissance sur lui).

Nietzsche oppose donc à la pitié le **pathos de la distance** (GM I-2) : l'aristocrate (le fort) est celui qui surtout se tient à distance de la souffrance, se protège de la contagion. Il tend d'ailleurs à valoriser une certaine forme de solitude. L'institutionnalisation politique du pathos de la distance (*L'Antéchrist*, §57) se rencontre dans le système des castes (≠ classes), étanches, très fermement hiérarchisées. Pour Nietzsche, il ne s'agit pas d'une lutte de classes, mais d'une hiérarchisation de castes. Lui-même a pris ses distances, a vécu de façon assez solitaire et nomade.

La critique de la philanthropie bourgeoise du XIXe siècle a des points communs avec la pitié de Schopenhauer, en cela que toutes deux héritent du christianisme. Dans le discours nazi, terme récurrent d'« impitoyable », un nazi qui peut exterminer sans éprouver de pitié. Ils justifiaient cette absence de pitié en niant l'unité de l'espèce humaine, et empêchant donc une identification de tous avec tous. « Tout ce qui porte visage humain n'est pas homme » (presque slogan nazi).

3. §3-4 : critiques de deux contre-sens distincts sur le concept d'évolution.

Je ne pose pas ici ce problème : Qu'est-ce qui doit remplacer l'humanité dans l'échelle des êtres (— l'homme est une *fin* —) ? Mais : Quel type d'homme doit-on *élever*, doit-on *vouloir*, quel type aura la plus grande valeur, sera le plus digne de vivre, le plus certain d'un avenir ?

Ce type de valeur supérieure s'est déjà vu fréquemment : mais comme un hasard, une exception, jamais comme type *voulu*. Au contraire, c'est lui qu'on a le plus craint ; jusqu'à présent il fut presque le redoutable ; — et cette crainte engendra le type contraire, voulu,

dressé, atteint : la bête domestique, la bête du troupeau, la bête malade qu'est l'homme, — le chrétien...

Nietzsche, *L'Antéchrist*, §3

Lorsque Zarathoustra arriva dans la ville voisine qui se trouvait le plus près des bois, il y rencontra une grande foule rassemblée sur la place publique : car on avait annoncé qu'un danseur de corde allait se faire voir. Et Zarathoustra parla au peuple et lui dit :

Je vous enseigne le Surhumain. L'homme est quelque chose qui doit être surmonté. Qu'avez-vous fait pour le surmonter ?

Tous les êtres jusqu'à présent ont créé quelque chose au-dessus d'eux, et vous voulez être le reflux de ce grand flot et plutôt retourner à la bête que de surmonter l'homme ?

Qu'est le singe pour l'homme ? Une dérision ou une honte douloureuse. Et c'est ce que doit être l'homme pour le surhumain : une dérision ou une honte douloureuse.

Vous avez tracé le chemin du ver jusqu'à l'homme et il vous est resté beaucoup du ver de terre. Autrefois vous étiez singe et maintenant encore l'homme est plus singe qu'un singe.

Mais le plus sage d'entre vous n'est lui-même qu'une chose disparate, hybride fait d'une plante et d'un fantôme. Cependant vous ai-je dit de devenir fantôme ou plante ?

Voici, je vous enseigne le Surhumain !

Le Surhumain est le sens de la terre. Que votre volonté dise : que le Surhumain soit le sens de la terre.

Je vous en conjure, mes frères, *restez fidèles à la terre* et ne croyez pas ceux qui vous parlent d'espoirs supraterrrestres ! Ce sont des empoisonneurs, qu'ils le sachent ou non.

Ce sont des contempteurs de la vie, des moribonds et des empoisonnés eux-mêmes, de ceux dont la terre est fatiguée : qu'ils s'en aillent donc !

Autrefois le blasphème envers Dieu était le plus grand blasphème, mais Dieu est mort et avec lui sont morts ses blasphémateurs. Ce qu'il y a de plus terrible maintenant, c'est de blasphémer la terre et d'estimer les entrailles de l'impénétrable plus que le sens de la terre !

Jadis l'âme regardait le corps avec dédain, et rien alors n'était plus haut que ce dédain : elle le voulait maigre, hideux, affamé ! C'est ainsi qu'elle pensait lui échapper, à lui et à la terre !

Oh ! cette âme était elle-même encore maigre, hideuse et affamée : et pour elle la cruauté était une volupté !

Mais, vous aussi, mes frères, dites-moi : votre corps, qu'annonce-t-il de votre âme ? Votre âme n'est-elle pas pauvreté, ordure et pitoyable contentement de soi-même ? En vérité, l'homme est un fleuve impur. Il faut être devenu océan pour pouvoir, sans se salir, recevoir un fleuve impur.

Voici, je vous enseigne le Surhumain : il est cet océan ; en lui peut s'abîmer votre grand mépris.

Que peut-il vous arriver de plus sublime ? C'est l'heure du grand mépris. L'heure où votre bonheur même se tourne en dégoût, tout comme votre raison et votre vertu.

L'heure où vous dites : « Qu'importe mon bonheur ! Il est pauvreté, ordure et pitoyable contentement de soi-même. Mais mon bonheur devrait légitimer l'existence elle-même ! »

L'heure où vous dites : « Qu'importe ma raison ? Est-elle avide de science, comme le lion de nourriture ? Elle est pauvreté, ordure et pitoyable contentement de soi-même ! »

L'heure où vous dites : « Qu'importe ma vertu ! Elle ne m'a pas encore fait délirer. Que je suis fatigué de mon bien et de mon mal ! Tout cela est pauvreté, ordure et pitoyable contentement de soi-même. »

L'heure où vous dites : « Qu'importe ma justice ! Je ne vois pas que je sois charbon ardent. Mais le juste est charbon ardent ! »

L'heure où vous dites : « Qu'importe ma pitié ! La pitié n'est-elle pas la croix où l'on cloue celui qui aime les hommes ? Mais ma pitié n'est pas une crucifixion. »

Avez-vous déjà parlé ainsi ? Avez-vous déjà crié ainsi ? Hélas, que ne vous ai-je déjà entendus crier ainsi !

Ce ne sont pas vos péchés — c'est votre contentement qui crie contre le ciel, c'est votre avarice, même dans vos péchés, qui crie contre le ciel !

Où donc est l'éclair qui vous léchera de sa langue ? Où est la folie qu'il faudrait vous inoculer ?

Voici, je vous enseigne le Surhumain : il est cet éclair, il est cette folie !

Quand Zarathoustra eut parlé ainsi, quelqu'un de la foule s'écria : « Nous avons assez entendu parler du danseur de corde ; faites-nous-le voir maintenant ! » Et tout le peuple rit de Zarathoustra. Mais le danseur de corde qui croyait que l'on avait parlé de lui se mit à l'ouvrage.

Dans ce prologue, il disait que l'homme devait être quelque chose qui devait être surmonté, comme l'homme avait surmonté le singe. Idée qu'on est en face d'une échelle évolutionniste singe-homme-surhomme. Le surhomme ou plutôt le surhumain, ne serait pas homme. Nietzsche dit ici expressément le contraire : il ne s'agit pas de prôner l'advenue d'une nouvelle espèce, le surhomme qui ne serait pas un homme. Du point de vue biologique, l'homme est un terme. Pas envisager l'apparition d'une nouvelle espèce, mais vouloir un nouveau type d'homme. Dresser des individus de telle façon qu'ils soient surhumains, c'est-à-dire plus chrétiens : exercer la puissance sans avoir honte de l'exercer (délivré de la mauvaise conscience, de la culpabilité), être en mesure de vouloir que tout présent revienne indéfiniment. La nouvelle morale n'a pas pour objectif l'apparition d'une nouvelle espèce, mais d'un nouveau type d'homme, le surhumain, qui se réfère à ces deux grandes thèses, dont l'accord peut être problématique.

La puissance telle que Nietzsche l'évoque est très différente. E puissance physique, mais a le plus souvent une signification morale. Ça signifie la plupart du temps contraindre l'autre à adopter une morale, des valeurs. Le prêtre, souvent sans violence physique, arrive à convaincre qu'il faut être compatissant... La puissance peut s'exercer sur les autres, mais aussi se retourner contre soi-même (intérieurisation de la puissance) : c'est le cas de l'ascète, qui se fait souffrir lui-même, physiquement ou psychiquement.

- Contresens **platonicien** : les valeurs existent en soi, et chacun les choisit, peut s'en défaire... On les considère comme des idées existant par elles-mêmes, alors que ce sont des évaluations, pas à la disposition de chacun, mais commandées par la volonté de puissance qui domine en nous
- Contresens **hobbesien** : croire que la volonté de puissance est un prédicat, que chacun voudrait de la puissance, chacun serait un sujet, et en tant que tel voudrait la puissance. Or pour Nietzsche, la volonté de puissance n'est pas un prédicat à ramener à un sujet, ne serait-ce que parce qu'il n'y a pas de sujet (ou alors le sujet est la volonté de puissance elle-même). On n'a pas une volonté de puissance, on est un agrégat de volontés de puissance. Pas une volonté de puissance qui appartient à un individu, mais qui passe par lui. Dans le monde de Hobbes, non seulement l'individu est le sujet qui veut la puissance, mais la puissance veut dire la même chose, les individus veulent la même chose. Chez Nietzsche, la lutte tragique qui définit son monde n'est pas du même ordre que l'état de guerre hobbesien. Le conflit ne se joue pas entre des biens de même valeur pour chaque compétiteur.

Hobbes compare la vie humaine à une course :

« La comparaison de la vie de l'homme avec une course, bien qu'elle ne tienne pas en tous points, tient néanmoins si bien pour notre présent dessein que nous pouvons grâce à elle à la fois voir et nous rappeler presque toutes les passions mentionnées auparavant. Mais cette course, nous devons supposer qu'elle n'a d'autre but ni d'autre couronne de récompense que le fait de chercher à être le plus en avant. Et en cette course : s'efforcer, c'est appétit ; être insouciant, c'est

sensualité ; considérer ceux qui sont derrière soi, c'est gloire ; considérer ceux qui sont devant, c'est humilité [...] ; et abandonner la course, c'est mourir. »

Hobbes, *Éléments de la loi naturelle et politique*, partie I, chapitre 9, §21

Assimilation de l'existence humaine à un conflit qui est de l'ordre d'une compétition où il s'agit d'être en avant. Tous les individus observeraient au fond des règles communes.

On peut retrouver ce modèle dans une certaine lecture idéologique de Darwin : « qu'est-ce que c'est que l'existence ? La lutte pour la vie ». Mais Nietzsche critique cette idée de lutte pour la vie, *Crépuscule des idoles*, « Divagation d'un inactuel », §14 : on ne lutte pas pour la vie, mais pour la puissance. Pour Nietzsche, le conflit, mais qui se joue entre des morales, c'est-à-dire entre des interprétations, qui confèrent à toute chose une valeur spécifique. La morale du marchand ne fait pas valoir les mêmes choses que la morale du guerrier, ou du prêtre... Le conflit se joue entre des interprétations qui confèrent chacune à toute chose une valeur spécifique, interprétations qui le cas échéant dévalorisent la vie elle-même (chrétien martyr, guerrier brave...). Mais après tout, en fonction d'une argumentation morale totalement différente. Imposer une morale, c'est imposer une certaine interprétation, avec des stratégies inhérentes à cette morale. But, hiérarchisation et stratégie spécifiques.

- Les modalités de l'exercice de la puissance sont extrêmement diverses
- Cette diversité est elle-même conflictuelle : les adversaires ne sont pas des concurrents qui se confronteraient dans le cadre d'une compétition encadrée par des règles communes que chacun s'engagerait à respecter. Ils ne visent pas la même chose, n'emploient pas les mêmes armes, et le vainqueur sera celui qui aura convaincu les autres de valoriser la même chose. Le missionnaire chrétien est un exemple paradigmatique : s'il arrive à convaincre les peuples que tous égaux devant Dieu gagnent, dans toute son humilité, sa modestie, il sera le vainqueur
- Cette diversité conflictuelle qui n'est pas une compétition (conflit encadré par des règles communes) constitue un nouvel objet d'étude, le champ d'étude du généalogiste. Chaque morale détermine ce qu'est la puissance et comment l'imposer

Il s'agit donc de dresser un nouveau type d'homme, porteur d'une nouvelle morale, qui a déjà existé : Napoléon, César Borgia... Souvent des grands hommes d'action, qui voulaient la puissance et l'imposaient, mais jusqu'ici, cela s'est rencontré accidentellement. De ce point de vue-là, s'il y a un programme nietzschéen, c'est de considérer que de tels hommes qui veulent la puissance sans en avoir honte ne soient plus des exceptions, mais le produit d'un programme, d'une certaine éducation, de ce qu'il appelle un dressage.

Le **progrès** peut s'entendre dans des termes biologiques :

- Langage de l'évolution : question de substituer à l'homme une nouvelle espèce, le nouvel homme, le surhumain. Nietzsche rature cette idée. Du point de vue de l'évolution, du point de vue biologique, l'homme est un terme : il n'est pas question d'envisager dans le programme du §2 la création d'une nouvelle espèce, mais d'envisager un homme différent, qui valorise autrement, en fonction du bon et du mauvais et non du bien et du mal. Pas question de concevoir le programme philosophique dans le terme d'un progrès biologique.

L'humanité ne représente pas un développement vers le mieux, vers le plus fort, vers le plus haut, de la manière dont on le pense aujourd'hui. Le « progrès » n'est qu'une idée moderne, c'est-à-dire une idée fausse. Dans sa valeur l'Européen d'aujourd'hui reste bien loin au-dessous de l'Européen de la Renaissance. Se développer ne signifie absolument pas nécessairement s'élever, se surhausser, se fortifier.

Dans un autre sens il existe une continuelle réussite de cas isolés, sur différents points de la terre, au milieu des civilisations les plus différentes. Ces cas permettent, en effet, de créer un type supérieur, quelque chose qui, par rapport à l'humanité tout entière, constitue une espèce d'hommes surhumains. De tels coups de hasard de la grande réussite, furent toujours possibles et le seront peut-être toujours. Et même des races tout entières, des tribus, des peuples peuvent, dans des circonstances particulières, représenter de pareils *billets noirs*.

Nietzsche, *L'Antéchrist*, §4

- 2nde déclinaison du progrès, en terme **historique** : il critique ici l'idée très largement répandue au XIX^e siècle que l'autre nom de l'Histoire, ce serait le progrès, l'idée de progrès. Ce qu'on a pris l'habitude d'appeler l'**idée de progrès** est un concept qui triomphe au XIX^e siècle (Hegel, Auguste Comte...). Le terme de Progrès utilisé au singulier est très important, et bien qu'on l'associe souvent au XVIII^e siècle, aux Lumières, il n'est pas utilisé au singulier à cette époque. L'idée que l'Histoire serait le progrès est pour les philosophes des Lumières impensable. Ce qui les intéresse, c'est le rapport qui existe entre les progrès.

Ex : *Discours sur les sciences et les arts* de Rousseau : dans quelle mesure les progrès dans le domaine des sciences et des arts sont compatibles avec d'autres progrès, sur le terrain des mœurs (réponse : pas compatibles). Ils parlent donc des progrès, ou du progrès de quelque chose. L'idée d'un progrès tout court est un point de vue qui n'existe pas au XVIII^e siècle.

Tableau des progrès historiques de l'esprit humain, Condorcet, vers 1794

Idee que l'Histoire serait le progrès généralisé : Nietzsche s'exprime contre ça. Produire un type plus élevé, ce n'est pas du tout s'inscrire dans cette perspective de philosophie de l'Histoire, ou de philosophie du progrès. Précisément, l'histoire ne peut s'appréhender, s'ordonner en un processus qui serait progressif. Il prend le contre-exemple opposant l'Européen d'aujourd'hui à celui de la Renaissance, période qu'il valorise souvent (Machiavel...) par sa fécondité culturelle

s'accompagnant d'une critique du christianisme et d'un désir de réévaluation positive de l'héritage antique. Pour lui, l'Européen de la Renaissance est très supérieur à l'Européen d'aujourd'hui, et si l'on prenait ces deux-là comme point de repère, l'histoire serait alors une régression. Cependant, on aurait toujours aussi tort d'avancer cela, car il ne faut pas se limiter à prendre un seul segment, et si l'on considère l'histoire dans son ensemble (pour autant que cette expression ait du sens), elle n'est pas un processus progressif car elle n'est pas du tout un processus. 1874, *Second considération inactuelle* : critique extrêmement virulente à la fois de la pratique historienne, et des philosophies de l'histoire. Dans le contexte de cette critique, §1, il s'en prend aux « adorateurs du processus » : critique du concept de l'histoire comme processus. Elle n'est pas un processus qui s'ordonnerait à une courbe assignable (progrès, régression, alternance...). Le refus de l'identification de l'histoire à un processus est le refus des philosophies de l'histoire. Nietzsche ne reprend jamais à son compte l'expression de « philosophie de l'histoire ». Au début d'*Humain, trop humain* : il oppose à la philosophie métaphysique (qu'il ne veut pas) la philosophie historique (VS philosophie de l'histoire : qui appréhende l'histoire comme un processus, ordonné par sa finalité, téléologique). Au fond, une philosophie de l'histoire n'a pas pour objet de faire valoir l'histoire, mais de la neutraliser, car elle est téléologique, présupposant que ce qui est à la fin était déjà au commencement. Métaphore du chêne et du gland : le chêne était déjà dans le gland. Sous l'apparence trompeuse d'une promotion du temps historique, on a en réalité une neutralisation du temps historique, car c'est une histoire où il ne se passe rien. Contre ça, il promeut une **philosophie historique** (qu'il appellera plus tard une généalogie) : il faut admettre que tout est dans l'histoire, mais dire qu'il n'y a rien qui ne soit historique, signifie que tout s'inscrit dans le champ indéfini du conflit des volontés de puissance, celle triomphant s'emparant de ce qui précède pour lui conférer de nouvelles valeurs et significations. Généalogie de la morale II-12, l'histoire s'appréhende comme une succession indéfinie de conflits, de victoire, $\pm$ heureuse (selon que $\pm$ favorables à la désinhibition de la volonté de puissance), qui sont par hypothèse des victoires provisoires. L'histoire comme progrès est un leurre, mais tout autant l'histoire comme régression. C'est ce qui explique aussi pourquoi la *Généalogie de la morale* ne décrit pas un processus par lequel on irait de la morale des chevaliers au nihilisme d'aujourd'hui, en fonction d'une trajectoire linéaire, en réalité ce sont trois études sur l'histoire de la morale. Pas un récit, mais trois, qui se superposent $\pm$. La stratification de l'histoire en $\neq$ récits qui ne s'enchaînent pas est la destruction/pulvérisation en acte de la philosophie de l'histoire. Choix en faveur d'une pluralité de récits, qui se laissent très difficilement ordonner dans un plan d'ensemble.

On peut distinguer l'histoire des cas individuels de l'histoire des masses. L'histoire des cas individuels est l'équivalent nietzschéen de ce qu'Hegel appelle les grands hommes. Le grand homme hégélien est celui à travers lequel l'esprit transcende la réalité existante. *La Raison dans l'Histoire* (introduction aux leçons sur la Philosophie de l'histoire, résultat de notes de cours) : à propos du grand homme : « l'esprit qui a progressé à l'intérieur et qui est en train de sortir de terre [très proche du gland] a transcendé dans son concept le monde existant ». Dans le grand

homme, quelque chose se fait jour, dont il n'est que le support : l'effectuation du fameux processus par lequel l'esprit se réalise téléologiquement. Le grand homme est un facilitateur de l'effectuation de ce processus. En ce sens, il n'a pas de réalité intrinsèque, c'est une simple médiation empirique.

Nietzsche pense à Napoléon, au grand conquérant : le cas individuel n'exécute aucun processus, aucune finalité ne se réalise à travers lui. Le cas individuel remarquable est celui qui exerce la puissance de manière exemplaire et sans en éprouver aucune culpabilité : conquérant, créateur de valeurs... La production de ces cas individuels, parce qu'elle ne s'inscrit dans aucune nécessité processuelle, immanente à un processus, est purement aléatoire, accidentelle. Alors que le grand homme chez Hegel est nécessaire, réclamé par l'esprit pour s'accomplir, ou s'effectuer. Chez Nietzsche, coup heureux. Si la philosophie de ce point de vue peut se fixer un objectif, c'est de transformer l'apparition aléatoire de ces cas individuels en une apparition programmée, délibérée. La philosophie comme eugénisme bien compris est une entreprise de production délibérée, voulue, de ces cas individuels qui sont l'expression d'un type plus élevé (§3). De ce point de vue-là, l'écriture-même, performative de *L'Antéchrist*, de favoriser la production de ces types plus élevés, qui ne seraient plus le résultat d'un hasard, mais de la volonté de puissance de Nietzsche. On a la grande opposition entre les masses et les cas individuels les plus réussis, mais ces « coups heureux », ces accidents ne se rencontrent pas seulement sous des figures individuelles, mais peuvent aussi se rencontrer sous des figures collectives : familles, lignées, peuples dans leur ensemble... ex : la Grèce antique. Du fait des circonstances, culture tout à fait exceptionnelle en Grèce.

B. §5-7 : le christianisme comme obstacle

1. §5

Avant, programme de renversement des valeurs, et ici obstacle au renversement, ou ce qu'il s'agit de renverser. L'envers de ce programme, la philosophie du bien et du mal par excellence, c'est le christianisme.

Il ne faut vouloir ni enjoliver ni excuser le christianisme : Il a mené une guerre à mort contre ce type supérieur de l'homme, il a mis au ban tous les instincts fondamentaux de ce type, il a distillé de ces instincts le mal, le *méchamment* : l'homme fort, type du *réprouvé*. Le christianisme a pris parti pour tout ce qui est faible, bas, manqué, il a fait un idéal de l'*opposition* envers les instincts de conservation de la vie forte, il a gâté même la raison des natures les plus intellectuellement fortes en enseignant que les valeurs supérieures de l'intellectualité ne sont que péchés, égarements et tentations. Le plus lamentable exemple, c'est la corruption de Pascal qui croyait à la perversion de sa raison par le péché original, tandis qu'elle n'était pervertie que par son christianisme !

Nietzsche, *L'Antéchrist*, §5

Le christianisme s'oppose à la production délibérée de ce type plus élevé. C'est ce qui s'y oppose, sous la forme d'une « *guerre à mort* » entre le christianisme et cette morale du bon et du mauvais.

Ce n'est rien d'autre que ce qui a empêché autant qu'il le pouvait la production de ce type plus élevé. C'est ce qui contredit les valeurs du bon et du mauvais, ce qui a transformé le bon – l'homme fort, le conquérant – en méchant : puisqu'il use de sa puissance sans en éprouver de la culpabilité, nécessairement en abuserait. Il constitue par conséquent un nouvel idéal, celui du bon au sens chrétien, celui qui tend l'autre joue, aime son prochain comme lui-même, prétend ne pas vouloir de la puissance. Idéal moral qui est une constitution réactive : *Généalogie de la morale*, I-8 : l'esclave, le chrétien crée son idéal moral de façon réactive, je pars de la haine impuissante que j'éprouve pour celui qui me domine, pour construire *a contrario* mais nouvelle morale. La dépréciation de l'impuissance du point de vue de Nietzsche n'est pas une conséquence du nouvel idéal moral, elle est le motif souterrain de cette constitution. C'est en ce sens-là que le christianisme est une guerre à mort, idéal qui procède de la négation, donc de la haine, du ressentiment, de l'incapacité à affronter l'adversaire sur son propre terrain. Guerre à mort contre le désir innocent de la puissance, contre l'exercice aristocratique (certains considèrent qu'ils sont en droit d'exercer leur puissance sur les autres, car ils leur sont supérieurs) de la puissance.

Pour exemple de cette guerre à mort, il prend un philosophe/théologien/moraliste, **Pascal**, exemple-même du christianisme pour autant qu'il a pris parti pour tout ce qui était faible et raté. C'est l'exemple le plus pitoyable du christianisme, dont il parle très souvent.

Ecce homo, Pourquoi je suis si avisé, §3 : « victime la plus instructive du christianisme. C'est pour lui une figure très ambivalente, car le Pascal « moraliste » est très perspicace à certains égards en termes de morale (beaucoup de textes sur lui dans *Aurore*), notamment quand il analyse et critique le divertissement, c'est-à-dire toute espèce d'activité qui détourne l'esprit de Dieu. En ce sens-là, tout est divertissement. *Aurore*, §549. Pascal est une vive intelligence corrompue par le christianisme. C'est l'illustration des dégâts que peut faire le christianisme quand il s'empare d'un grand esprit. C'est ce qui l'a conduit à de gros contresens : son contresens majeur serait d'avoir interprété par le péché originel, d'y avoir tout ramené, alors qu'il faudrait interpréter en termes de physiologie, de corps, de santé (*Aurore*, §86). Cette mésinterprétation en termes de corruption a conduit Pascal à valoriser la haine de soi (*Aurore*, §79). Pascal « Le cœur de l'homme est creux et plein d'ordure » → le moi est haïssable. Se haïr soi-même, et dire qu'il faut se haïr soi-même (pas seulement un constat mais une prescription. Le contentement de soi étant alors interprété comme un péché d'orgueil). Pascal explique tout par la corruption, à savoir le péché originel, qui se transmet de génération en génération (Saint Augustin, *Cité de dieu*, livre 14, §10). Or cette explication est elle-même une corruption de l'intelligence : le facteur de corruption est le christianisme. Il retourne le langage qu'il veut combattre pour le combattre.

C'est le plus pitoyable, car il montre les ravages du christianisme, lorsqu'un représentant du type supérieur se trouve contaminé par le ressentiment.

2. §6

Un spectacle douloureux et épouvantable s'est élevé devant mes yeux : j'ai écarté le rideau de la *corruption* des hommes. Ce mot dans ma bouche est au moins protégé d'un soupçon, celui de contenir une accusation morale envers l'homme. Je l'entends — il importe de le souligner encore une fois — dépourvu de toute morale : et cela au point que j'éprouve cette corruption

précisément là où jusqu'à présent on aspirait le plus consciemment à la « vertu », à la « divinité ». J'entends corruption, on le devine déjà, au sens de *décadence* : je prétends que toutes les valeurs qui servent aujourd'hui aux hommes à résumer leurs plus hauts désirs, sont des valeurs de *décadence*.

J'appelle corrompu un animal, une espèce, un individu, quand il perd ses instincts, quand il choisit, quand il *préfère* ce qui lui est désavantageux. Une histoire des « sentiments les plus élevés », des « idéaux de l'humanité » — et il est possible qu'il me faille la raconter — serait presque aussi une explication, pourquoi l'homme est si corrompu. La vie elle-même est pour moi un instinct de croissance, de durée, d'accumulation de forces, de puissance : où la volonté de puissance fait défaut, il y a dégénérescence. Je prétends que cette volonté manque dans toutes les valeurs supérieures de l'humanité — que des valeurs de dégénérescence, des valeurs *nihilistes* règnent sous les noms les plus sacrés.

Nietzsche, *L'Antéchrist*, §6

Le christianisme comme doctrine de la corruption est lui-même un facteur de corruption. Mais Nietzsche interprète alors corruption à l'aide d'un autre terme, celui de **décadence**. Le terme est employé souvent à la fin du XIXe siècle dans une sorte d'autodiagnostic pessimiste sur l'état de la culture européenne. Nietzsche le trouve chez Paul Bourget, qui en 1883, publie des *Essais de psychologie contemporaine*. Ça ne signifie pas seulement chez Nietzsche déclin : la décadence (ici appelée corruption) est cette maladie qui fait vouloir ce qui nous détruit. C'est un phénomène pathologique qui consiste à « chercher le remède dans le mal », trouver le poison là où on pensait trouver le remède. *Nietzsche contre Wagner*, §5 : « on est attiré par ce qu'on devrait repousser [...]. Définition du végétarien : un être qui aurait besoin d'un régime fortifiant [de viande] ». Il s'astreint à un régime qui le détruit. Allusion polémique à Schopenhauer, qui valorisait ce régime. C'est celui qui veut ce qu'il ne devrait pas vouloir.

Dans la dernière méditation métaphysique de Descartes, on rencontre un cas très embarrassant pour Descartes, celui de l'hydropique, qui a très soif, et ne doit pas boire. Il a une soif très violente, et s'il veut rester en bonne santé, il doit résister à ce besoin naturel. C'est pour Descartes une « erreur de nature » : je me trompe car la nature m'incite à me tromper. Il faut justifier Dieu d'avoir uni l'âme et le corps de sorte que parfois l'homme éprouve un désir naturel qui précisément va à l'encontre de sa santé. Descartes trouve une solution en disant que c'est un moindre mal, un pis-aller, car en général ça fonctionne bien, qu'il valait mieux une règle générale qui ne fonctionne pas tout le temps à aucune règle générale. Justifier Dieu de ce qui paraît comme un raté dans l'ordre des choses.

Le décadent pour Nietzsche est comparable à l'hydropique cartésien, mais chez lui, il ne s'agit pas d'une simple erreur. Il faut prendre les choses en sens inverse : il s'agit au fond d'une stratégie sacerdotale.

Généalogie de la morale, III-15, à propos du prêtre : « il lui faut d'abord blesser pour faire le médecin ; s'employant ensuite à calmer la douleur que cause la blessure, il empoisonne en même temps la blessure. ». « Folie circulaire », qui consiste à rendre malade, et pour le soigner

à la rendre encore plus malade. Ce problème de la décadence, au fond, si Nietzsche le formule dans la 3^e dissertation, c'est le paradoxe nietzschéen de l'**ascétisme** : au fond, il s'agit d'abord de produire de la souffrance, par exemple en culpabilisant celui qui exerçait jusqu'ici en toute satisfaction sa puissance. Lorsque le prêtre est en face du malade (qu'il a éventuellement rendu malade), il va donner du sens à la souffrance, en disant que si tu souffres, c'est que tu le mérites, c'est que tu es coupable. On retrouve ici le péché originel. Le sens de la souffrance est celui d'un châtement divin. Mais en même temps, il indique un remède : le remède se trouve dans la punition que je vais m'infliger à moi-même, la purification, l'ascétisme. Je dois me haïr puisque je suis corrompu, coupable. Je dois alors me purifier, me punir. De sorte que le sens qu'on donne à la souffrance conduit à la valoriser encore une fois. La stratégie sacerdotale consiste à préconiser la souffrance pour répondre à la souffrance. La pénitence. Le paradoxe est que la souffrance devient le remède à la souffrance. En ce sens, le prêtre empoisonne en même temps qu'il soigne, et le christianisme est une forme de décadence, car je veux ce qui me détruit, je ne cesse de me détruire moi-même physiquement, en croyant que j'y trouverai mon salut. C'est le prêtre qui dit au croyant ce qu'il doit faire pour se guérir, et le met dans une situation de dépendance (stratégie d'emprise sacerdotale), et conduit le chrétien à vouloir ce par quoi il va se détruire. C'est ce qu'il y a de plus effrayant dans le christianisme, qui conduit non seulement à se haïr, mais à mettre sa haine en acte.

C'est pourquoi le christianisme a à voir avec le nihilisme, avec le désir du néant, la valorisation du néant. Le christianisme est une néantisation de la réalité empirique, et dans cette réalité détestable, il y a moi qui suis détestable. Le christianisme est la déclinaison majeure du nihilisme, qui consiste à vouloir que n'existe pas ce qui existe, et qu'existe ce qui n'existe pas (l'autre monde).

- Négation ontologique du réel (Platon), le réel n'est qu'apparence, le vrai monde est ailleurs.
- Négation morale du moi, qui doit être détruit parce qu'il est haïssable, corrompu.
- Déclinaison politique du nihilisme, qui sous sa forme la plus saisissante lui est contemporaine : le terrorisme anarchique, volonté du néant, de détruire. Chez Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, livre XI, chapitre 3 : échange entre Aliocha et Liza : « – Pourquoi faire le mal ? [détruire, assassiner] – Pour qu'il ne reste rien nulle part ! Ah, comme ce serait bien s'il ne restait rien du tout ! » : nihilisme sous sa forme la plus pure. Figure d'un nihilisme sans contrepartie, d'un non qui ne donne lieu à aucun oui. Dévalorisation pure. La destruction ne s'autorise pas d'un autre monde, d'un monde à venir, mais de la destruction qui ne se justifie que par elle-même. C'est une description dostoïevskienne péjorative de l'anarchiste. On a là une forme de nihilisme qui est véritablement la volonté de néant sans contrepartie, la volonté unilatérale de destruction. Au fond, c'est la pointe la plus extrême de la décadence, du christianisme. C'est vraiment préférer ce qui nous fait du mal (car dans cette volonté de destruction, il y a une volonté d'autodestruction généralisée).

3. §7

On appelle le christianisme religion de la *pitié*. — La pitié est en opposition avec les affections toniques qui élèvent l'énergie du sens vital : elle agit d'une façon dépressive. On perd de la

force quand on compatit. Par la pitié s'augmente et se multiplie la déperdition de force que la souffrance déjà apporte à la vie. La souffrance elle-même devient contagieuse par la pitié ; dans certains cas, elle peut amener une déperdition totale de vitalité et d'énergie, perte absurde, quand on la compare à la petitesse de la cause (— le cas de la mort du Nazaréen). Voici le premier point de vue ; pourtant il en existe un plus important encore. En admettant que l'on mesure la pitié d'après la valeur des réactions qu'elle a coutume de faire naître, son caractère de danger vital apparaîtra plus clairement encore. La pitié entrave en somme la loi de l'évolution qui est celle de la *sélection*. Elle comprend ce qui est mûr pour la disparition, elle se défend en faveur des déshérités et des condamnés de la vie. Par le nombre et la variété des choses manquées qu'elle *retient* dans la vie, elle donne à la vie elle-même un aspect sombre et douteux. On a eu le courage d'appeler la pitié une vertu (— dans toute morale *noble* elle passe pour une faiblesse —) ; on est allé plus loin, on a fait d'elle *la* vertu, le terrain et l'origine de toutes les vertus. Mais il ne faut jamais oublier que c'était du point de vue d'une philosophie qui était nihiliste, qui inscrivait sur son bouclier *la négation de la vie*. Schopenhauer avait raison quand il disait :

La vie est niée par la pitié, la pitié rend la vie encore plus digne d'être niée, — la pitié, c'est la *pratique* du nihilisme. Encore une fois : cet instinct dépressif et contagieux croise ces autres instincts qui veulent aboutir à conserver et à augmenter la valeur de la vie ; il est, tant comme multiplicateur que comme conservateur de toutes les misères, un des instruments principaux pour la surrection de la *décadence*, — la pitié persuade du *néant* ! ... On ne dit pas « le néant » : on met en place « l'au-delà » ; ou bien « Dieu » ; ou « la vie véritable » ; ou bien le nirvana, le salut, la béatitude... Cette innocente rhétorique, qui rentre dans le domaine de l'idiosyncrasie religieuse et morale, paraîtra *beaucoup moins innocente* dès que l'on comprendra quelle est la tendance qui se drappe ici dans un manteau de paroles sublimes : l'*inimitié* de la vie. Schopenhauer était l'ennemi de la vie, c'est pourquoi la pitié devint pour lui une vertu... On sait qu'Aristote voyait dans la pitié un état maladif et dangereux qu'on faisait bien de déraciner de temps en temps au moyen d'un purgatif : la tragédie, pour lui, était ce purgatif. Pour protéger l'instinct de vie, il faudrait en effet chercher un moyen de porter un coup à une si dangereuse et si malade accumulation de pitié comme elle est représentée par le cas de Schopenhauer (et malheureusement aussi par celui de toute notre *décadence* littéraire et artistique, de Saint-Pétersbourg à Paris, de Tolstoï à Wagner), afin de la faire éclater... Rien n'est plus malsain, au milieu de notre modernité malsaine, que la pitié chrétienne. Être médecins *dans ce cas*, implacables *ici*, diriger le scalpel, cela fait partie de *nous-mêmes*, cela est *notre* façon d'aimer les hommes, par elle *nous* sommes philosophes, nous autres hyperboréens !

Nietzsche, *L'Antéchrist*, §7

Deux cibles de la critique de la pitié :

- Le christianisme, qui se présente comme une religion de la compassion, de l'amour du prochain
- Schopenhauer, l'auteur d'une philosophie morale qui fait de la pitié le principe-même de la morale

Ici, la pitié est condamnée en raison de deux arguments :

- C'est une forme de contagion de la souffrance : celui qui a pitié s'identifie à celui qui souffre, com-passion, et donc souffre aussi. Elle est donc un affaiblissement, on prend sur soi la souffrance (de façon christique). C'est le véhicule, la contamination par la souffrance d'autrui
- Elle est toxique pour l'évolution que souhaite Nietzsche, au niveau de l'espèce, car elle tend à faire valoir la souffrance, en disant qu'il faut la prendre en considération, et en aidant tous ceux qui ont du mal à vivre. La pitié est la pratique du nihilisme, le passage à l'acte du nihilisme sous sa forme chrétienne. Elle peut se dissocier en apparence du christianisme : on rencontre au XIX^e siècle des discours moraux mettant en avant la pitié, voire la mettant au principe de la morale, sans pour autant se référer au christianisme. Mais de même que le terrorisme anarchique, cette pitié laïque, profane, philanthropique, n'est rien d'autre qu'un rejeton du christianisme.

Foucault, Cours au collège de France, « Il faut défendre la société » (très intéressant) : il essaie de remonter le plus loin possible pour comprendre qui a compris l'histoire en tant que lutte, et renvoie ensuite Marx et Nietzsche deux à deux.

Objection à Nietzsche : du point de vue Marx, on pourrait dire qu'au fond, le combat de Nietzsche est un combat d'arrière-garde, car que le christianisme ait été un adversaire, sans doute, mais il n'est plus un adversaire, un obstacle, et s'acharner à lutter contre lui est semblable à lutter contre un fantôme : vain. Cette focalisation relève d'une forme d'archaïsme. A quoi bon combattre le christianisme ?

C. §8-14 : les avatars du christianisme, le christianisme en aval

1. §8

Il est nécessaire de dire *qui* nous éprouvons comme notre contraste : — les théologiens et tout ce qui a du sang de théologiens dans les veines — toute notre philosophie. Il faut avoir vu de près cette destinée, mieux encore, il faut l'avoir vécue, il faut avoir presque péri par elle pour ne plus comprendre la *plaisanterie* dans ce cas (la libre pensée de messieurs nos hommes de science, de nos physiologistes est à mes yeux une plaisanterie, la passion leur manque dans ces questions, il leur manque d'avoir *souffert* avec elles). Cet empoisonnement va beaucoup plus loin qu'on ne le pense : j'ai trouvé l'instinct théologique de l'orgueil partout où aujourd'hui on se sent « idéaliste », partout où, grâce à une origine plus haute, on s'arroge le droit de regarder la réalité de haut, comme si elle nous était étrangère.. L'idéaliste, tout comme le prêtre, a toutes les grandes idées en main (et non seulement en main !), il en joue avec un dédain bienveillant contre la « raison », les « sens », les « honneurs », le « bien-être », la « science », il se sent au-dessus de tout cela, comme si c'étaient des forces pernicieuses et séductrices, au-dessus desquelles « l'esprit » plane en une pure réclusion : comme si l'humilité, la chasteté, la pauvreté, en un mot, la *sainteté*, n'avaient pas fait jusqu'à présent beaucoup plus de mal à la vie que n'importe quelles choses épouvantables, que n'importe quels vices... Le

pur esprit est le pur mensonge. Tant que le prêtre passera encore pour une espèce supérieure, le prêtre, ce négateur, ce calomniateur, cet empoisonneur de la vie par *métier*, il n'y a pas de réponse à la question : qu'est-ce que la vérité ? La vérité est déjà placée sur la tête si l'avocat avéré du néant et de la négation passe pour être le représentant de la vérité...

Nietzsche, *L'Antéchrist*, §8

La cible est très clairement désignée : le problème n'est pas simplement le christianisme historique, pas seulement celui des théologiens, en tant qu'ils ont une certaine existence sociale, le problème est celui de « toute notre philosophie », qui est un héritage de la théologie. Ce n'est pas un combat d'arrière-garde, car le christianisme est toujours là, et pas à l'état moribond, mais à l'état de force, précisément parce qu'il n'apparaît plus sous le nom du christianisme, mais dans toute la philosophie contemporaine. L'erreur de Marx est de croire que le christianisme a disparu, alors qu'il s'est simplement métamorphosé. On retrouve le thème des nouvelles Lumières, car il faut combattre le christianisme, parce qu'aujourd'hui le christianisme s'appelle philosophie. C'est là l'erreur des Lumières historiques : la philosophie n'est pas ce qui a aboli la superstition, mais ce qui l'a recyclée. Les Lumières ont eu raison de combattre le christianisme, mais ont fait une erreur majeure en croyant que la philosophie était l'autre du christianisme. La philosophie a repris en charge les ténèbres, c'est pourquoi le vrai nom du christianisme aujourd'hui est le christianisme. C'est ce qui explique pourquoi Marx lui-même se révèle comme encore chrétien, car il prétend travailler à l'advenue d'un autre monde où le conflit aura disparu.

2. §9

Lorsque Schopenhauer met au fondement de la morale la pitié, il ne ferait qu'extraire la compassion chrétienne de son environnement théologique, mais la maintient comme étant au principe de la morale. Mais est-il représentatif de toute la philosophie occidentale ? « J'ai déterré l'instinct de théologien encore partout » (§9).

C'est à cet instinct théologique que je fais la guerre : j'ai trouvé ses traces partout ! Celui qui a du sang de théologien dans les veines, se trouve de prime abord dans une fausse position à l'égard de toutes choses, dans une position qui manque de franchise. Le pathos qui s'en émane s'appelle la foi : fermer les yeux une fois pour toutes devant soi-même pour ne pas souffrir de l'aspect d'une fausseté incurable. On se fait en soi-même de cette défectueuse optique une morale, une vertu, une sainteté, on relie la bonne conscience à une vision fausse, on exige qu'aucune autre sorte d'optique n'ait plus de valeur, après avoir faite sacro-sainte la sienne propre, avec les noms de « Dieu », « salut », « éternité ». Partout encore j'ai mis à jour l'instinct théologique : c'est la forme la plus répandue de la fausseté sur la terre, la forme vraiment souterraine de la fausseté. Ce qu'un théologien éprouve comme vrai, *doit* être faux : c'est presque un critérium de la vérité. C'est son plus inférieur instinct de conservation qui lui interdit de mettre la réalité en honneur, ou de lui donner la parole en un point quelconque. Les *évaluations* sont renversées partout où atteint l'influence théologique et les concepts « vrai » et « faux » sont nécessairement renversés : « vrai » c'est dans ce cas ce qui est le plus pernicieux pour la vie, ce qui l'élève, la surhausse, l'affirme, la justifie et la fait triompher

s'appelle « faux »... S'il arrive que les théologiens, par la « conscience » des princes (ou des peuples), étendent les mains vers la puissance, ne doutons pas de ce qui se passe chaque fois au fond : la volonté de la fin, la volonté *nihiliste* veut obtenir le pouvoir...

Nietzsche, *L'Antéchrist*, §9

Les discours mis en cause ne se rattachent pas à des noms propres, mais à des types, symétriques :

- Le **libre penseur** (VS l'esprit libre, mélioratif) : c'est l'héritier des Lumières, de Voltaire, se moque de la religion, croit penser librement parce qu'il est athée, car il se moque de la superstitions, car il rit des sottises religieuses. C'est le penseur qui se croit libre parce qu'il revendique contre les vérités de la raison contre les sottises de la superstition. Or il n'est pas libre du tout, car la naïveté avec laquelle il brandit la raison contre la superstition est consternante, car en réalité le libre penseur est celui qui ne voit pas que dans la valorisation de la raison, il y a toujours de la religion. Il valorise naïvement la science contre la religion, alors qu'elle est toujours présente dans la valorisation scientifique de la vérité. La sottise du libre penseur est de croire qu'on est effectivement athée parce qu'on dit ne pas croire en Dieu. Pour être athée, il faut vraiment s'être débarrassé du christianisme en tant qu'il est présent derrière les masques d'aujourd'hui.
- L'**idéaliste** : c'est l'envers du libre penseur, car il méprise les sciences au nom du pur esprit. Il regarde l'activité rationnelle de haut, avec une forme de mépris. C'est une forme de négateur de la science. C'est avant tout le prêtre : fin du §12 : « Qu'importe la *science* à un prêtre ! Il se tient trop haut pour cela ! ». Pour Schopenhauer, les activités rationnelles, les sciences en général, se tiennent uniquement à la surface des choses. Ce qu'il appelle les phénomènes sont de simple apparences pour lui. Le monde phénoménal est un monde d'apparences et seulement d'apparences, et les sciences étudient avec énormément de rigueur un objet inconsistant, et pour lui la vraie philosophie accède au-delà des apparences, à la volonté.

Les deux sont des avatars du christianisme, chez qui il y a une inversion des valeurs. « le jugement de valeur est renversé sans dessus-dessous ». Marx dit qu'Hegel a pratiqué la dialectique à l'envers, car il appréhende le réel comme étant la manifestation de l'idée, ou de l'esprit. Alors qu'en réalité, c'est le monde des idées, l'idéal, qui est « le matériel transposé et traduit dans la tête de l'homme » (l'idéologie). Pour lui, Hegel va de l'idée au matériel, alors que c'est précisément l'inverse, il faut aller du matériel (les rapports de classe) à l'idée (idéologie). Le thème du renversement est omniprésent dans la philosophie allemande du XIXe siècle.

3. §10

Entre Allemands on saisirait de suite, si je disais que la philosophie est corrompue par du sang de théologiens. Le pasteur protestant est le grand-père de la philosophie allemande, le protestantisme lui-même son *peccatum originale*. Définition du protestantisme : le christianisme paralysé d'un côté — et la raison aussi... On n'a qu'à prononcer le mot de « séminaire de

Tubingue » pour comprendre ce qu'est en somme la philosophie allemande — une théologie *par supercherie*.. Les Souabes sont les meilleurs menteurs de l'Allemagne, ils mentent innocemment... D'où vient l'allégresse qui passa en Allemagne à l'apparition de Kant, dans le monde de la science qui se compose aux trois quarts de fils de pasteurs et de maîtres d'école. — d'où vient la conviction allemande qui maintenant encore trouve son écho, la conviction qu'avec Kant commence un revirement vers le mieux ? L'instinct théologique dans le savant allemand devinait ce qui maintenant était de nouveau possible. Un chemin détourné vers l'idéal ancien était ouvert, le concept du « vrai monde », le concept de la morale en tant qu'*essence* du monde (ces deux plus méchantes erreurs qu'il y ait !) était de nouveau sinon démontrable, du moins impossible à réfuter, grâce à un scepticisme subtil et rusé... La raison, le *droit* à la raison, n'a pas de grande portée... On avait fait de la réalité une « apparence » ; un monde tout à fait *mensonger*, celui de l'essence était devenu réalité... Le succès de Kant n'est qu'un succès de théologien ; Kant n'était, comme Luther, comme Leibnitz, qu'un frein de plus à l'intégrité allemande déjà si peu solide.

Nietzsche, *L'Antéchrist*, §10

Kant est pris pour cible : il peut être considéré comme étant le père de la philosophie allemande, celui qui a créé la langue philosophique allemande (Leibnitz écrit beaucoup en latin, en française, et assez peu en allemand). Rôle historique crucial de Kant dans l'histoire philosophique allemande. Kant est celui qui a transformé la théologie en philosophie, qui a permis à la théologie de survivre sous un masque de la philosophie critique. Kant est à la philosophie allemande ce que Luther a été à la théologie allemande. En plus, présence à l'époque de Nietzsche du kantisme. En Allemagne, c'est ce qu'on appelle le néo-kantisme, qui a donné deux écoles, Heidelberg et Marburg. Kant est très présent en France, parce qu'il y a, notamment avec la figure de Jules Barni, son grand traducteur français, et ça acquiert de l'importance avec le néo-kantien français Charles Renouvier. Lorsque Nietzsche fait valoir l'importance historique de Kant, c'est d'une part parce qu'il a une importance considérable dans l'histoire culturelle allemande, et d'autre part parce qu'il y a beaucoup de kantien dans l'environnement philosophique de Nietzsche.

Kant apparaît au §10 comme étant le fils du pasteur. Au fond, du point de vue de Nietzsche, Kant est le fils de Luther. Le philosophe, rejeton du pasteur. C'est ce qu'on rencontre dans *Généalogie de la morale* III-10, à travers la métaphore de la chrysalide, de la chenille (prêtre) qui devient papillon (philosophe). On rencontre cette idée qu'au fond, le type philosophique s'est développé au départ sous l'apparence du prêtre.

Ici, ce paragraphe se réfère à une réalité historique. En Allemagne, beaucoup de grands philosophes ont été pasteurs, ou du moins formés dans des séminaires de théologie (séminaire de Tübingen : Hegel, Schelling, Hölderlin, David Strauss...). On rencontre aussi ce phénomène en Grande-Bretagne (certains des grands philosophes de la fin du XVIIIe siècle sont des pasteurs, des ecclésiastiques : Richard Price, Joseph Priestley...). Certes les Lumières françaises ont été très violemment opposées au christianisme (christianisme en France resté catholique, et les formes de compromis qui ont pu exister dans les pays réformés y ont été impossibles), mais cela ne doit pas masquer le fait que beaucoup ont été formés par des représentants du clergé catholique : Diderot formé par les jésuites, et a commencé des études de théologie ; abbé

Condillac... En effet, beaucoup de philosophes adoptant des positions ouvertement anti-chrétiennes ont été formés dans le cadre d'institution tout à fait chrétiennes.

En quoi est-ce que Kant a véhiculé sournoisement le christianisme ? Il est ici présenté comme ce qui va permettre au christianisme de se survivre sous une forme détournée. Chemin détourné dont on aurait bien tort de penser qu'il est un chemin détourné vers le mieux. Cet idéal ancien est caractérisé par deux erreurs :

- L'affirmation qu'un monde vrai existe, qui n'est pas celui qui se présente à nous phénoménalement. Par opposition avec un monde faux. Au-delà (*jenseits*) VS ici-bas (*diseits*). §5 *Naissance de la tragédie*. Dédoubllement du monde entre le monde réel qualifié d'irréel (renversement ontologique des valeurs) et un monde fictif appréhendé comme le seul vrai monde.
- La morale est l'essence du monde : dans *Par-delà le bien et le mal*, §186 : l'essence du monde n'est pas la morale (négarion de la volonté de puissance), mais la volonté de puissance.

En couplant les deux erreurs, on rencontre l'idée qu'il existe un vrai monde (qui ne se présente pas à nous phénoménalement), monde de l'être, de l'amour, de la pitié, de tout ce qui nie la volonté de puissance, de tout ce qui la dévalue.

.....

09/03/21

Contrairement à ce qu'on pourrait penser (Marx), le christianisme n'a pas seulement été l'ennemi, il l'est resté, car la philosophie aujourd'hui est l'héritière de la théologie, le philosophe est le fils du pasteur. Toute la philosophie a recueilli cet héritage théologique dont elle est le recyclage clandestin, le pseudonyme. Mais il faut faire une place de choix à Kant, à la fois parce qu'on peut le considérer comme le père de la langue technique philosophique allemande, et car le kantisme est très présent à l'époque de Nietzsche.

En quoi la théologie a pu trouver chez Kant un relais ? Deux erreurs :

- Un monde vrai existe différent du monde phénoménal, disqualifié comme monde faux/seulement apparent
- La morale (chrétienne) est l'essence du monde (VS « l'essence du monde, c'est la volonté de puissance »)

Chez Nietzsche, deux sens de « **morale** » :

- Morale au sens strict (§32 *Par-delà le bien et le mal*), dont le noyau se trouve dans le christianisme. Toujours négatif. Ça ne signifie pas que toute morale soit chrétienne !
- Morale au sens large, extensif : interprétation et hiérarchisation du monde. De ce point de vue, une morale s'appelle aussi une perspective, et il n'y a pas d'au-delà des perspectives : on est toujours pris dedans. La philosophie que Nietzsche tente de mettre en avant est la promotion d'une perspective, d'une certaine hiérarchisation du monde, d'un certain mode d'évaluation (morale aristocratique, morale des maîtres)

6 points, petite histoire de la philosophie selon Nietzsche :

Histoire d'une erreur

1. Le vrai monde accessible au Sage, au Pieux, au Vertueux, il vit en lui, il *est* ce monde.
(La plus ancienne forme de cette idée, — relativement ingénieuse, simple, convaincante. — Paraphrase de cet axiome : Moi, Platon, je suis la vérité.)

2. Le vrai monde inaccessible, quant à présent, mais promis au Sage, au Pieux, au Vertueux (« au pécheur qui se repent »)
(Progrès de l'idée : elle devient plus fine, plus captieuse, plus incompréhensible, — elle se fait *femme*, elle se fait chrétienne).

3. Le vrai monde, inaccessible, indémontrable, problématique, mais qui, conçu seulement par la pensée, est une consolation, une obligation, un impératif.
(L'antique soleil toujours au fond du tableau, mais vu à travers les brouillards du criticisme ; l'idée devenue subtile, pâle, septentrionale, « Kœnigsbergienne ».)

4. Le vrai monde, inaccessible ? En tout cas jamais atteint. Et parce que jamais atteint, *inconnu* aussi. Partant, il n'apporte ni consolation, ni rédemption, ni obligation ; à quoi pourrait, en effet, nous obliger quelque chose d'inconnu ?...
(Aube matinale. Premier bâillement de la raison. Chant du coq du positivisme.)

5. Le « vrai monde », — une idée qui ne sert de rien, qui ne crée même pas une obligation — une idée inutile et devenue superflue : *partant*, une idée réfutée : supprimons-la.
(Grand jour. Déjeuner ; retour du bon sens et de la gaieté ; rougeur éperdue de Platon ; sabbat de tous les libres esprits.) »

« 6. Nous avons supprimé le « vrai monde » : quel monde reste-t-il ? Serait-ce le monde des apparences ? Mais non ! En même temps que le vrai monde, nous avons supprimé le monde des apparences.
(Midi, instant de l'ombre la plus courte ; fin de la plus longue erreur ; apogée de l'humanité ; INCIPIT ZARATHUSTRA.)

Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*, « Comment, pour finir, le « monde vrai » devint fable »

Philosophie liée à l'idée de monde vrai, et Kant apparaît comme une étape qui se caractérise par le fait que le monde vrai devient celui de la chose en soi, inconnaissable, mais qu'on peut penser (connaître / penser⁴). Ce qui caractérise la position de Kant telle que Nietzsche la mobilise, c'est le fait que la vieille idée platonicienne de monde vrai n'a pas disparu, au lieu de parler d'essence et d'apparence, on parle de chose en soi et de phénomène. Le monde des choses

⁴ Eric Weil, *Problèmes kantien*s, chapitre 1 « Penser et connaître : la foi et la chose en soi »

en soi devient celui où la démonstration est impossible, mais la réfutation aussi⁵ : « double sceptique retors et malin ».

Préface 2nde édition CRP : « Je dus donc abolir le savoir [je ne peux prouver l'existence de Dieu – raison dans son usage théorique-] pour obtenir une place pour la croyance » : ce qu'on ne peut démontrer théoriquement, on doit le postuler sur le plan pratique. Postulat de la CRPratique : existence de Dieu, immortalité de l'âme, liberté.

« Le concept de la liberté en tant que la réalité en est prouvée par une loi apodictique de la raison pratique, forme la clef de voûte de tout l'édifice d'un système de la raison pure, y compris de la raison spéculative, et tous les autres concepts (ceux de Dieu et de l'immortalité), qui, en tant que simples Idées, restent sans appui dans la raison spéculative, se rattachent maintenant à ce concept et acquièrent avec lui et par lui consistance et réalité objective »

Kant, Préface de la *Critique de la raison pratique*

Donc l'héritage kantien, en tant qu'il a été filtré et transformé par le christianisme, retrouve l'une des grandes caractéristiques du christianisme, c'est-à-dire la cruauté ascétique, que l'on retourne contre soi-même.

Généalogie de la morale, Deuxième dissertation, §6 : « Et ne faudrait-il pas ajouter que ce monde n'a jamais perdu tout à fait une certaine odeur de sang et de torture ? (pas même chez le vieux Kant : l'impératif catégorique a un relent de cruauté...) ». L'austérité de Kant apparaît comme la forme moderne du vieil ascétisme chrétien.

On peut dire que Kant a inventé un nouveau langage philosophique, qu'il la rendue possible en allemand et pas en latin. Il a déterminé toute l'histoire ultérieure de la philosophie allemande, et aux yeux de Nietzsche peut-être de la philosophie tout court. Mais si on dit qu'il a inventé un nouveau langage philosophique, il faut l'entendre sur un mode péjoratif : il n'a inventé rien d'autre qu'un langage, une terminologie, qui vise et qui est effectivement parvenue à reconduire/perpétuer, sous une forme méconnaissable – pour les profanes – « l'idéal ancien » (monde vrai ≠ monde apparent, monde vrai = moral). Kant a inventé un langage, mais rien d'autre qu'un langage. C'est pourquoi il peut le placer du côté des « ouvriers de la philosophie », il n'a rien créé, simplement dit autrement ce que Platon avait déjà formulé, et qui avait été filtré, adapté et transformé par le christianisme. C'est pourquoi le jugement porté sur Kant est très sévère : il n'est qu'un ouvrier, qu'un fondateur. Cela s'oppose au créateur de la philosophie, qui n'invente pas seulement une nouvelle terminologie (d'ailleurs invente-t-il une nouvelle terminologie ? Très peu de néologismes chez Kant, à part la volonté de puissance, maybe le surhumain. D'un point de vue technique, la langue de Nietzsche mobilise au maximum toutes les ressources de la langue naturelle, et tend à éviter la technicisation du langage). Le vrai philosophe n'invente pas une terminologie mais des valeurs. Pas celui qui fait surgir de nouvelles

⁵ Exemple : on ne peut montrer l'existence de Dieu, mais pas non plus sa non-existence

valeurs comme le magicien le lapin du chapeau, mais c'est la vie elle-même qui produit de nouvelles valeurs à travers le philosophe.

« En admettant que l'on ait compris ce qu'il y a de sacrilège dans un pareil soulèvement contre la vie, tel qu'il est devenu presque sacro-saint dans la morale chrétienne, on aura, par cela même et heureusement, compris autre chose encore : ce qu'il y a d'inutile, de factice, d'absurde, de *mensonger* dans un pareil soulèvement. Une condamnation de la vie de la part du vivant n'est finalement que le symptôme d'une espèce de vie déterminée : sans qu'on se demande en aucune façon si c'est à tort ou à raison. Il faudrait prendre position *en dehors* de la vie et la connaître d'autre part tout aussi bien que quelqu'un qui l'a traversée, que plusieurs et même tous ceux qui y ont passé, pour ne pouvoir que toucher au problème de la *valeur* de la vie : ce sont là des raisons suffisantes pour comprendre que ce problème est en dehors de notre portée. Si nous parlons de la valeur, nous parlons sous l'inspiration, sous l'optique de la vie : la vie elle-même nous force à déterminer des valeurs, la vie elle-même évolue par notre entremise lorsque nous déterminons des valeurs... Il s'ensuit que toute *morale contre nature* qui considère Dieu comme l'idée contraire, comme la condamnation de la vie, n'est en réalité qu'une évaluation de vie, — de *quelle* vie ? de *quelle* espèce de vie ? Mais j'ai déjà donné ma réponse : de la vie descendante, affaiblie, fatiguée, condamnée. La morale, telle qu'on l'a entendue jusqu'à maintenant — telle qu'elle a été formulée en dernier lieu par Schopenhauer, comme « négation de la volonté de vivre » — cette morale est l'*instinct de décadence* même, qui se transforme en impératif : elle dit : « *va à ta perte !* » — elle est le jugement de ceux qui sont déjà jugés... »

Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*, « La morale, une antinature », §5

Il est tout à fait absurde de prétendre évaluer la vie, pour la bonne raison que c'est la vie qui est le sujet de toute évaluation. « Quand nous parlons de valeurs, nous parlons sous l'inspiration, dans l'optique même de la vie. C'est la vie qui nous force à poser des valeurs, c'est la vie qui valorise à travers nous chaque fois que nous posons des valeurs. » Le philosophe n'est pas le sujet créateur de sa propre philosophie, il est le médiateur utilisé par la vie, c'est-à-dire par la volonté de puissance, pour poser et imposer de nouvelles valeurs. Philosophie comme une grossesse, comme une femme enceinte qui prend soin de ce qu'elle porte en elle, et qui finit douloureusement par le mettre au jour.

Kant n'est pas un créateur (≠ philosophe qui à partir de rien ferait surgir de nouvelles valeurs qui tomberaient du ciel).

4. §11

Un mot encore contre Kant en tant que *moraliste*. Une vertu doit être *notre* invention, *notre* défense et *notre* nécessité personnelle : dans tout autre sens elle n'est qu'un danger. Ce qui n'est pas une condition vitale, est *nuisible* à la vie : une vertu qui n'existe qu'à cause d'un sentiment de respect pour l'idée de « vertu », comme Kant la voulait, est dangereuse. La « vertu », le « devoir », le « bien en soi », le bien avec le caractère de l'impersonnalité, de la valeur générale — des chimères où s'exprime la dégénérescence, le dernier affaiblissement

de la vie, la chinoiserie de Koenigsberg. Les plus profondes lois de la conservation et de la croissance demandent le contraire : que chacun s'invente sa vertu, son impératif catégorique. Un peuple périt quand il confond son devoir avec la conception générale du devoir. Rien ne ruine plus profondément, plus intérieurement que le devoir impersonnel, le sacrifice devant le dieu Moloch de l'abstraction. — Que l'on n'ait pas trouvé dangereux l'impératif catégorique de Kant !... Seul l'instinct théologique a pu le prendre sous sa protection ! — Une action qu'exige l'instinct de vie a dans la joie sa preuve d'être une action véritable, et ce nihiliste aux entrailles chrétiennes dogmatiques considérait la joie comme une *objection*... Qu'est-ce qui débilite plus vite que de travailler, de penser, de sentir sans nécessité intérieure, sans une profonde élection personnelle, sans *joie*, comme un automate du « devoir » ? C'est en quelque sorte la *recette* pour la *décadence*, même pour l'imbécillité... Kant devint imbécile. — Et c'était là le contemporain de Goethe ! Cette araignée par destination était considérée comme le *philosophe allemand* par excellence — et l'est encore !... Je me garde bien de dire ce que je pense des Allemands... Kant ne voyait-il pas dans la Révolution française le passage de la forme inorganique de l'État à la forme *organique* ? Ne s'est-il pas demandé s'il existe un événement qui ne peut pas être expliqué autrement que par une aptitude morale de l'humanité, en sorte que, par cet événement, serait prouvé, une fois pour toutes, « la tendance de l'humanité vers le bien » ? Réponse de Kant : « C'est la Révolution. » L'instinct qui se méprend en toutes choses, l'instinct contre nature, la décadence allemande en tant que philosophie — *voilà Kant* !

Nietzsche, *L'Antéchrist*, §11

Cette activité créatrice s'accompagne nécessairement de douleur et de plaisir. On retrouve l'hédonisme collatéral de Nietzsche : on n'agit pas en vue de plaisir, mais en exerçant et accroissant la puissance, elle éprouve du plaisir. Il s'en prend à Kant comme celui qui condamne le plaisir. Dans la dévaluation kantienne du plaisir, on retrouve la marque caractéristique de l'ascétisme, c'est-à-dire du christianisme. Cela s'exprime dans la morale kantienne par la disqualification de tout motif d'action qui serait de l'ordre de l'« inclination », ou encore tout motif « pathologique ».

Nouvelle attaque contre **Kant**, du point de vue politique : Kant avait vu dans la Révolution française le passage de la forme inorganique de l'État à sa forme organique, et s'est demandé si cette épisode ne pouvait pas s'exprimer comme une disposition morale de l'humanité. Critique de la théorie kantienne de la connaissance, critique de la morale kantienne, critique de la politique kantienne. La Révolution française a provoqué en Europe un clivage profond entre philosophes, entre ceux qui l'approuvaient et ceux qui la désapprouvaient. En Allemagne, rares ont été ceux qui l'ont approuvée en 1789, et qui ont continué de la justifier à partir de 1793 (Terreur). Avec Fichte, Kant a été l'un des rares philosophes allemands à tenir bon, à continuer de l'apprécier, de l'interpréter, de l'évaluer positivement. 1793, *Théorie et pratique* (pas le vrai titre), deuxième partie. Les textes auxquels Nietzsche fait allusion sont le §65 de la CFJ, note de Kant, et Seconde section du *Conflit des facultés*, 1798 (texte tardif), où il est dit qu'on peut voir dans la (réaction positive à la) Révolution française quelque chose qui témoigne d'une disposition morale de l'humanité, d'une tendance de l'humanité au bien.

Pour Nietzsche, la Révolution française est un épisode de plus de la révolte des esclaves dans la morale, ce qui aurait commencé dans le judaïsme, et trouve son expression dans le monde moderne dans la Révolution française.

« La foi, telle que l'exigeait le premier christianisme, telle qu'il l'a souvent réalisée, au milieu d'un monde sceptique d'esprits libres et méditerranéens qui avaient derrière eux la lutte séculaire d'écoles philosophiques, sans oublier l'éducation de tolérance que donnait l'Empire romain, — cette foi est toute différente de cette croyance de fidèle sujet, naïve et hargneuse, par laquelle un Luther, un Cromwell ou quelque autre barbare du Nord s'attachèrent à leur Dieu et à leur christianisme. Elle se retrouve bien plutôt dans la foi de Pascal, cette foi qui ressemble d'une façon épouvantable à un continuel suicide de la raison. C'était là une raison tenace et opiniâtre comme un ver rongeur, et on ne saurait l'assommer d'un seul coup. La foi chrétienne est dès l'origine un sacrifice : sacrifice de toute indépendance, de toute fierté, de toute liberté de l'esprit, en même temps servilité, insulte à soi-même, mutilation de soi. Il y a de la cruauté et du *phénicisme* religieux dans cette croyance, imposée à une conscience tendre, compliquée et très délicate : elle suppose que la soumission de l'esprit fait infiniment mal, que tout le passé et les habitudes d'un tel esprit se révoltent contre l'*absurdissimum* que représente, pour lui, une telle « foi ». Les hommes modernes, sur lesquels s'est usée la nomenclature chrétienne, ne ressentent plus ce qu'il y avait de terrible et de superlatif, pour le goût antique, dans le paradoxe de la formule « Dieu en croix ». Jamais et nulle-part il n'y a plus eu jusqu'à présent une telle audace dans le renversement des idées, quelque chose d'aussi terrible, d'aussi angoissant et d'aussi problématique que cette formule : elle promettait une transmutation de toutes les valeurs antiques. — C'est l'Orient, l'Orient *profond*, l'esclave oriental qui se vengeait ainsi de Rome, de sa noble et frivole tolérance, qui se vengeait de ce "catholicisme" romain de l'incrédulité. Et ce ne fut toujours pas la foi, mais l'indépendance à l'égard de la foi, cette insouciance souriante et demi-stoïque en face du sérieux de la foi qui, chez les maîtres, révolta les esclaves contre leurs maîtres ! La « lumière » révolte : car l'esclave veut quelque chose d'absolu, il ne comprend que ce qui est tyrannique, même en morale. Il aime comme il hait, sans nuance, profondément, jusqu'à la douleur, jusqu'à la maladie. Sa longue souffrance *dissimulée* se révolte contre le bon goût qui paraît *nier* la souffrance. Le scepticisme à l'égard de la souffrance n'est au fond qu'une attitude de la morale aristocratique. Il n'est pas la moindre cause de la dernière grande révolte d'esclaves qui a commencé avec la Révolution française. »

Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, §46

« Les juifs, — peuple « né pour l'esclavage », comme l'affirmait Tacite, avec tout le monde antique, « peuple choisi parmi les peuples », comme ils l'affirment et le croient eux-mêmes, — les juifs ont réalisé cette merveille du renversement des valeurs, grâce à laquelle la vie sur terre, pour quelques milliers d'années, a pris un attrait nouveau et dangereux. Leurs prophètes ont fait un alliage avec les termes « riche », « impie », « méchant », « violent », « sensuel », pour frapper pour la première fois le mot « monde » à l'effigie de la honte. C'est dans ce renversement des valeurs (dont fait partie l'idée d'employer le mot « pauvre » comme synonyme de « saint » et d'« ami ») que réside l'importance du peuple juif : avec lui commence l'*insurrection des esclaves dans la morale*. »

Inauguration de la révolte des esclaves dans la morale qui se produit dans le judaïsme tardif, et trouve son expression récente dans la Révolution française, qu'il juge de façon négative, et à l'opposé de laquelle il valorise Napoléon. C'est la tentative de mettre en œuvre pratiquement l'égalité. §43 de *L'Antéchrist*, critique de la Révolution française comme étant une révolution égalitaire.

Quand on ne place pas le centre de gravité de la vie *dans* la vie, mais dans « l'au-delà » — *dans le néant*, — on a enlevé à la vie son centre de gravité. Le grand mensonge de l'immortalité personnelle détruit toute raison, toute nature dans l'instinct — tout ce qui est dans les instincts est bienfaisant, vital, tout ce qui promet l'avenir, maintenant éveille la méfiance. Vivre de manière à ne plus avoir de *raison* de vivre, *cela* devient maintenant la raison de la vie. À quoi bon de l'esprit public, à quoi bon encore de la reconnaissance pour les origines et les ancêtres, à quoi bon collaborer, avoir confiance, s'occuper du bien général et l'encourager ?... Autant de « tentations », autant de déviations du « chemin droit » — « *une seule* chose est nécessaire » . Que chacun soit « âme immortelle » et de rang égal avec chacun, que, dans l'ensemble des êtres, le « salut » de *chacun* puisse revendiquer une importance éternelle, que de petits cagots, des toqués aux trois quarts aient le droit de se figurer que pour eux les lois de la nature soient sans cesse *enfreintes*, — une telle gradation de tous les égoïsmes, jusqu'à l'infini, jusqu'à *l'impertinent* ne peut pas être marquée d'assez de mépris. Et pourtant le christianisme doit sa *victoire* à cette pitoyable flatterie de la vanité personnelle, — par là il a attiré à lui tout ce qui est manqué, basement révolté, tous ceux qui n'ont pas eu leur part, le rebut et l'écume de l'humanité. Le « salut de l'âme », autrement dit : « le monde tourne autour de moi... » Le poison de la doctrine « des droits *égaux* pour tous » — ce poison le christianisme l'a semé par principe ; le christianisme a détruit notre bonheur sur la terre... Accorder l'immortalité à Pierre et à Paul fut jusqu'à présent l'attentat le plus énorme, le plus méchant contre l'humanité *noble*. — Et n'estimons pas à une trop faible valeur la fatalité qui du christianisme s'est glissée jusque dans la politique ! Personne aujourd'hui n'a plus l'audace des privilèges, des droits de domination, du sentiment de respect envers soi et son prochain — *au pathos de la distance*. Notre politique est *malade* de ce manque de courage ! L'aristocratie de sentiment a été le plus souterrainement miné par le mensonge de l'égalité des âmes, et si la foi en les « droits du plus grand nombre » fait des révolutions, et *fera* des révolutions, c'est, n'en doutons pas, le christianisme, ce sont les appréciations chrétiennes qui transforment toute révolution en sang et en crime ! Le christianisme est une insurrection de tout ce qui rampe, contre ce qui est élevé : l'évangile des « petits » *rend* petit.

Idée que la catastrophe a commencé par la révolte des esclaves dans la morale : ce qui est décisif ne se joue pas au départ dans les institutions, mais dans l'apparition de nouvelles valeurs, et leur capacité à refouler les valeurs qui dominaient précédemment. C'est pourquoi la révolte des

esclaves est dramatique, car elle est sur le plan moral ($\neq$ révolte de Spartacus, qui ne bouleverse rien en termes moraux).

Même condamné pour son esthétique et son idée que le jugement de goût pourrait être désintéressé.

5. §12

Je mets quelques sceptiques à part, les philosophes de race : quant au reste, il ne connaît pas les premières exigences de la probité intellectuelle. Ils font tous comme les femmes, ces grands enthousiastes, ces bêtes curieuses, — ils prennent déjà les « beaux sentiments » pour des arguments, la « poitrine soulevée » pour le soufflet de forge de la divinité, la conviction pour le *critérium* de la vérité. Pour en finir, Kant, dans son innocence « allemande », a encore cherché à rendre scientifique, sous le nom de « raison pratique », cette forme de la corruption, ce manque de conscience intellectuelle : il inventa *ad hoc* une raison, où l'on n'aurait pas à s'occuper de la raison, et ce serait, quand parle la morale, quand la revendication idéale « tu dois » se fait entendre. Si l'on considère que chez presque tous les peuples le philosophe n'est que le développement du type sacerdotal, cet héritage du prêtre, ce *faux-monnayage devant soi-même*, ne surprend plus. Quand on a des devoirs sacrés, par exemple de rendre les hommes meilleurs, de les sauver, de faire leur salut, quand on porte la divinité dans sa poitrine, quand on est l'embouchure d'impératifs supraterrrestres, on se trouve, avec une pareille mission, déjà en dehors d'évaluations purement conformes à la raison, — sanctifié soi-même déjà par une pareille tâche, type soi-même d'une hiérarchie supérieure !... En quoi la science regarde-telle un prêtre ! Il se trouve trop haut pour elle ! Et le prêtre a régné jusqu'ici ! — Il détermine la conception du « vrai » et du « faux » !...

Nietzsche, *L'Antéchrist*, §12

Il met le point final à cette critique de Kant en présentant son scepticisme comme étant un faux scepticisme. La tradition sceptique a les faveurs de Nietzsche (§12 « le type comme il faut de l'histoire de la philosophie ») : s'y trouve une forme de probité, car il y a dans le scepticisme une volonté de combattre toute forme de dogmatisme, de s'interdire toute conviction qui ne serait pas justifiable, et en ce sens de faire droit à la pluralité des jugements et des opinions. Mais on ne peut l'approuver qu'à condition de la formuler autrement. Ce que la tradition appelle « scepticisme », il l'appelle « perspectivisme », espèce de scepticisme dans la mesure où c'est l'affirmation d'une pluralité irréductible de perspectives. La réalité n'est pas faite d'autre chose que le conflit irréductible des perspectives. Pas de point qui permettrait de s'y soustraire. Le **perspectivisme** a en commun avec le scepticisme l'affirmation d'une **pluralité irréductible** d'affirmations. Scepticisme / perspectivisme :

- Du point de vue sceptique, il n'y a pas de vérité accessible. Du point de vue de Nietzsche, il ne s'agit pas de dire que la vérité est inaccessible, mais plutôt pourquoi on a été conduit à valoriser la vérité. Opposition entre valorisation et accessibilité de la vérité. Pourquoi veut-on la vérité à tout prix ?
- Le perspectivisme ne fait pas également droit à ces perspectives : il hiérarchise ces perspectives, certaines sont préférables à d'autres. Le critère de hiérarchisation est

trouvé dans la perspective nietzschéenne de la volonté de puissance, dans le degré d'inhibition ou de désinhibition de la volonté de puissance.

Si le sceptique refuse d'affirmer ou de nier, s'il suspend son jugement, on n'a pas à y souscrire, car pour lui, la suspension du jugement n'est rien d'autre qu'une forme de nihilisme, la négation épistémologique de la volonté de puissance : je prétends ne pas l'exercer en tant que je ne veux pas juger que cela serait vrai ou faux.

Kant : on ne peut démontrer théoriquement la liberté, l'existence de Dieu... mais au fond on peut s'en convaincre sur un autre plan → faux sceptique : il abolit le savoir pour faire une place à la croyance. Les antinomies de la CRP débouchent sur une justification de la morale et de la religion. 1793, *La religion dans les limites de la simple raison* : titre qui affirme que le christianisme est une religion absolument justifiable pour autant et seulement pour autant qu'elle est conforme à la morale rationnelle, qui résulte de la CRPratique. On peut retenir du christianisme ce qui s'accorde à la morale de l'impératif catégorique. Mais du point de vue de Nietzsche, il faut renverser la formule : ce titre signifie pour lui « la morale dans les limites de la religion ». Morale de la religion recyclée dans rationalisme subtil certes, mais pas créateur de valeurs. Il ne s'agit pas de limiter la religion, mais d'entériner l'enfermement de la morale dans les limites de la religion. C'est la morale chrétienne qui apparaît sous un masque rationaliste. L'innovation – conceptuelle – de Kant est d'avoir dédoublé l'usage de la raison, dans son usage théorique et pratique. « Il a inventé une raison exprès pour savoir dans quels cas on n'a pas besoin de se soucier de la raison ».

Cette morale de Kant, qui est la vieille morale, et ne comporte aucune innovation proprement morale, se présente sous la forme du devoir, du « tu dois ». Quand l'exigence sublime du « tu dois » se fait entendre, on éteint la raison. La morale kantienne se présente sous la forme d'un impératif, du « tu dois », du devoir. Cette caractérisation de la morale comme étant un discours dont l'objectif est d'assigner un devoir n'est pas en soi une caractérisation originale. Chez Kant, ce qui est intéressant est la radicalité kantienne où la forme-même de l'impératif se trouve transformée en principe de la morale. Le problème n'est pas l'objet du devoir, mais sa forme. Je dois être en mesure de pouvoir vouloir que tout le monde agisse comme je le fais. Au fond, sorte de dévaluation de l'objet qui s'accompagne d'une valorisation de l'impératif comme catégorique. Le devoir ne se définit pas par sa fin, mais par sa forme (l'universalisation possible).

Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, §4 : condamnation très virulente de la morale kantienne. Il lui reproche de reposer tout entière sur un impératif ou une loi. Que la philosophie morale ait pour objet d'énoncer une/plusieurs loi(s) est l'objet de la critique de Schopenhauer. Il reproche à Kant d'avoir supposé comme allant de soi qu'un philosophe, lorsqu'il fait de la morale, doit l'énoncer sous la forme d'une loi. Le concept-même de loi morale n'est pas recevable du point de vue de Schopenhauer. Une loi n'a de sens que juridique, c'est-à-dire relativement à une autorité positive. La critique qu'il effectue de Kant porte sur le statut-même de la morale comme étant ce qu'on appellerait aujourd'hui un discours normatif. Cette critique qu'il fait pose deux problèmes :

- D'où vient le présupposé de Kant, que l'on considère comme allant de soi que la morale a pour objet d'énoncer une loi ?

Si Kant considère la forme impérative de la morale comme évidente, c'est parce qu'il est un héritier de la théologie en tant que c'est celle du décalogue, de Moïse, des 10 commandements. La morale se présente dans la culture selon Schopenhauer sous la forme des 10 commandements. Kant n'a pu se défaire de cet héritage-là.

« Cette prétention de mettre l'éthique sous une forme impérative, d'en faire une théorie des devoirs, cette façon de juger de la valeur morale ou de l'indignité des actions humaines en y voyant l'accomplissement ou la violation d'un devoir, naît, comme l'idée de la nécessité morale, de la seule éthique des théologiens et par conséquent du Décalogue : voilà qui n'est pas niable. ».

Schopenhauer, *Fondement de la morale*

Il rabat Kant sur Moïse.

Schopenhauer aussi a ses présupposés. Ici, il mobilise une très vieille critique, non pas de la théologie, mais critique chrétienne du judaïsme, car le christianisme s'est construit pour une bonne part, non seulement par opposition aux païens, mais aussi aux juifs. Il s'est construit par opposition au judaïsme comme religion de la loi, d'observation de la loi⁶. Schopenhauer ne fait rien d'autre ici que de mobiliser une vieille critique du christianisme, contre Kant. Voilà pourquoi sa critique a une coloration antisémite.

- Qu'est-ce que c'est que la morale si ce n'est pas l'énoncé d'une ou plusieurs lois ? La philosophie morale n'est pas un discours prescriptif mais théorique. §4 *Fondement de la morale* : il définit la morale comme étant le discours qui doit « prendre ce qui existe ou ce qui arrive dans la réalité pour parvenir à la rendre intelligible » : la morale n'a pas à énoncer des lois, mais à comprendre ce qui se passe. Ce qui se passe, c'est qu'on rencontre la pitié comme étant ce sentiment présent chez tout être humain, mais qui ne donne pas lieu à un impératif (pas « tu dois éprouver de la pitié pour ton prochain », mais « tu éprouves de la pitié → pourquoi ? »). Du point de vue de Schopenhauer. §53 (1^{ère} page) *Le monde comme volonté et représentation* : « Mais à mon sens jamais la philosophie ne sort de la théorie. [...] Donner des préceptes n'est pas son fait ». Elle n'a pas à se présenter sous une forme pratique. Recueillir ce qui se produit dans l'expérience et l'analyser, pour comprendre son existence

Chez Nietzsche, on va rencontrer deux réponses différentes à ces difficultés.

- D'où vient que Kant pense spontanément les choses morales en termes d'impératif ? Nietzsche ne se réfère pas du tout à Moïse, au décalogue. Il ne veut pas du tout s'engager sur une pente qui est une pente chrétienne antisémite. En réalité, au fond la critique de Nietzsche ne va pas tant s'arrêter sur le concept de loi, que se déporter sur le concept d'**obéissance** (au maître, à moi-même...). La cible de ce point de vue de la critique de Nietzsche n'est plus tant la loi que l'obéissance.

⁶ Enrico Norelli, *Naissance du christianisme* (passionnant)

« Toute morale est, par opposition au *laisser-aller* une sorte de tyrannie contre la « nature » et aussi contre la « raison ». Mais ceci n'est pas une objection contre elle, à moins que l'on ne veuille décréter, de par une autre morale, quelle qu'elle soit, que toute espèce de tyrannie et de déraison sont interdites. Ce qu'il y a d'essentiel et d'inappréciable dans toute morale, c'est qu'elle est une contrainte prolongée. Pour comprendre le stoïcisme, ou Port-Royal, ou le puritanisme, il faut se souvenir de la contrainte que l'on dut imposer à tout langage humain pour le faire parvenir à la force et à la liberté, — contrainte métrique, tyrannie de la rime et du rythme. Quelle peine les poètes et les orateurs de chaque peuple se sont-ils donnée ! Et je ne veux pas excepter quelques prosateurs d'aujourd'hui qui trouvent dans leur oreille une conscience implacable — « pour une absurdité », comme disent les maladroits utilitaires qui par là se croient avisés, — « par soumission à des lois arbitraires », comme disent les anarchistes, qui se prétendent ainsi libres, et mêmes libres-penseurs. C'est, au contraire, un fait singulier que tout ce qu'il y a et tout ce qu'il y a eu sur terre de liberté, de finesse, de bravoure, de légèreté, de sûreté magistrale, que ce soit dans la pensée même, dans l'art de gouverner, de parler et de persuader, dans les beaux-arts comme dans les mœurs, n'a pu se développer que grâce à « la tyrannie de ces lois arbitraires » ; et, soit dit avec le plus profond sérieux, il est très probable que c'est précisément cela qui est la « nature » et l'ordre « naturel » des choses — et que ce n'est *nullement ce laisser-aller* ! Tout artiste sait combien son état « naturel » se trouve loin d'un sentiment qui ressemble au laisser-aller, qu'il y a, au contraire, chez lui, au moment de l'inspiration, un désir d'ordonner, de classer, de disposer, de former librement, — et combien alors il obéit d'une façon sévère et subtile à des lois multiples qui se refusent à toute réduction en formules, précisément à cause de leur précision et de leur dureté (car, à côté de celles-ci, les notions les plus fixes ont quelque chose de flottant, de multiple, d'équivoque —). Il apparaît clairement, pour le dire encore une fois, que la chose principale, « au ciel et sur la terre », c'est d'*obéir* longtemps, et dans une même direction. À la longue, il en résultait, et il en résulte encore quelque chose pour quoi il vaut la peine de vivre sur la terre, par exemple, la vertu, l'art, la musique, la danse, la raison, l'esprit — quelque chose qui transfigure, quelque chose de raffiné, de fou et de divin. La longue servitude de l'esprit, la défiante contrainte dans la communicabilité des pensées, la discipline que s'imposait le penseur de méditer selon une règle d'église et de cour, ou selon des hypothèses aristotéliciennes, la persistante volonté intellectuelle d'expliquer tout ce qui arrive conformément à un schéma chrétien, de découvrir et de justifier le Dieu chrétien en toute occurrence, — tous ces procédés violents, arbitraires, durs, terribles et contraires à la raison, se sont révélés comme des moyens d'éducation par quoi l'esprit européen est parvenu à sa vigueur, à sa curiosité impitoyable, à sa mobilité subtile. Il faut accorder qu'en même temps une bonne part de force et d'esprit, comprimée, étouffée et gâtée, a été perdue sans rémission (car, ici comme partout, la nature se montre telle qu'elle est, dans toute sa grandiose et *indifférente* prodigalité

— qui révolte, mais qui est noble). Durant des milliers d'années, les penseurs européens n'ont pensé que pour démontrer quelque chose — aujourd'hui, par contre, tout penseur qui veut « démontrer » quelque chose nous est suspect. — Ils ont toujours été fixés d'avance au sujet du résultat *nécessaire* de leurs méditations les plus sévères, comme ce fut jadis le cas de l'astrologie asiatique, ou bien, comme il en est encore aujourd'hui de l'innocente interprétation que donnent les chrétiens et les moralistes aux événements les plus prochains et les plus personnels « à la gloire de Dieu », et « pour le salut de l'âme ». Cette tyrannie, cet arbitraire, cette sévère et grandiose sottise ont *éduqué* l'esprit. Il apparaît que l'esclavage est, soit au sens grossier, soit au sens plus subtil, le moyen indispensable de discipline et d'éducation intellectuelles. Considérez toute morale sous cet aspect. C'est la « nature » dans la morale qui enseigne à détester le *laisser-aller*, la trop grande liberté et qui plante le besoin d'horizons bornés et de tâches qui sont à la portée, qui enseigne le *rétrécissement des perspectives*, donc, en un certain sens, la bêtise comme condition de vie et de croissance. « Tu dois obéir à n'importe qui, et tu dois obéir longtemps, autrement tu iras à ta ruine, et tu perdras le dernier respect de toi-même. » Voilà qui me paraît être l'impératif moral de la nature, qui n'est ni « catégorique », contrairement aux exigences du vieux Kant (de là cet « autrement » —) ni ne s'adresse à l'individu (qu'importe l'individu à la nature —) mais à des peuples, des races, des époques, des castes — avant tout, à l'animal « homme » tout entier, à l'espèce homme. »

Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, §188

Obéissance culturelle, soumission de l'artiste, de l'homme de la culture, à un certain nombre de règles. C'est la discipline culturelle. Dans toute pratique culturelle, que ce soit celle du peintre, du poète, du physicien, du philologue, il y a de la discipline VS le « laisser-aller » (péjoratif chez Nietzsche). La discipline est ambivalente, car d'un côté elle rétrécit les perspectives, dans la mesure où je suis soumis à un protocole précis, et en ce sens elle favorise la bêtise. Mais d'une autre manière, elle est tout à fait positive, car l'astreinte à ces règles sur la durée est ce qui favorise la création. Le refus pur et simple des règles, l'invocation du génie, de l'inspiration, comme ce qui n'aurait pas besoin de se soumettre à des règles, c'est du verbiage. Chez tout homme de culture, il y a beaucoup de travail, d'apprentissage discipliné. Nietzsche en sait quelque chose en tant que philosophe, et de musicien. Il y a cette forme d'obéissance aux règles qui est la discipline, qu'il appelle impératif de la nature, pas catégorique, mais hypothétique : si tu veux arriver à quelque chose, alors il faut que tu t'astreignes à ces règles. Valorisation ambivalente, réversible. Cela débouche sur une critique de Kant. Néanmoins, cette justification de la discipline peut être perçue comme un écho à ce que Kant avait pu dire au début des *Réflexions sur l'éducation*, avec une apologie de la discipline : « la discipline transforme l'animalité en humanité ». Positivité relative de l'obéissance pour l'homme de culture.

« Depuis qu'il y a eu des hommes, il y a aussi eu des troupes d'hommes (associations de familles, de communautés, de tribus, de peuples, d'États, d'églises) et toujours beaucoup d'obéissants en comparaison du petit nombre de ceux qui commandaient. En considérant donc que l'obéissance a été jusqu'à présent le mieux et le plus longtemps exercée et enseignée parmi les hommes, on peut aisément supposer que, d'une façon générale, chacun possède maintenant le besoin inné, comme une sorte de *conscience formelle*, laquelle ordonne : « Tu dois absolument faire telle chose, tu dois absolument ne pas faire telle autre chose », bref : « Tu dois »... L'homme cherche à satisfaire ce besoin et à lui donner une matière. Selon la force, l'impatience, l'énergie de ce besoin, il accaparerait sans choix, avec un appétit grossier, et accepterait tout ce que lui soufflent à l'oreille ceux qui le commandent, que ce soient ses parents, ou des maîtres, des lois, des préjugés de classe ou des opinions publiques. L'étrange pauvreté du développement humain, ce qu'il a d'indécis, de lent, de rétrograde et de circulaire, tient à ce fait que l'instinct de troupeau de l'obéissance s'est transmis, aux dépens de l'art de commander. Qu'on suppose cet instinct se portant aux derniers excès ; les chefs et les indépendants finiront par manquer ou bien leur mauvaise conscience les fera souffrir et ils auront besoin de se forger à eux-mêmes un mensonge, pour pouvoir commander : comme si, eux aussi, ne faisaient qu'obéir. Cet état de choses règne, en effet, dans l'Europe d'aujourd'hui. Je l'appelle l'hypocrisie morale des gouvernants. Ceux-ci ne savent pas se protéger contre leur mauvaise conscience autrement qu'en se donnant comme exécuteurs d'ordres émanant d'autorités plus anciennes ou plus hautes (celles des ancêtres, de la Constitution, du droit, des lois ou même de Dieu), ou bien ils se réclament eux-mêmes des opinions et des maximes du troupeau : par exemple, comme « premiers serviteurs du peuple », ou comme « instruments du bien public ». D'autre part, l'homme de troupeau se donne aujourd'hui en Europe l'air d'être la seule espèce d'homme autorisée : il glorifie les qualités qui le rendent doux, traitable et utile au troupeau, comme les seules vertus réellement humaines : telles que la sociabilité, la bienveillance, les égards, l'application, la modération, la modestie, l'indulgence, la pitié. Mais, dans les cas où l'on ne croit pas pouvoir se passer des chefs, des moutons conducteurs, on fait aujourd'hui essais sur essais pour remplacer les maîtres par la juxtaposition de plusieurs hommes de troupeau intelligents, c'est, par exemple, l'origine de toutes les constitutions représentatives. Quel bien-être, quelle délivrance d'un joug, insupportable malgré tout, devient, pour ces Européens, bêtes de troupeau, la venue d'un maître absolu. L'effet que fit l'apparition de Napoléon en est le dernier grand témoignage. — L'histoire de l'influence exercée par Napoléon constitue presque l'histoire du bonheur supérieur, réalisé par ce siècle tout entier, dans ses hommes et dans ses moments les plus précieux. »

Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, §199

Il ne s'agit pas ici de culture, mais de **politique**. De toute façon, inauguralement, E commandement et obéissance, c'est le petit nombre qui commande au grand

nombre. **Couple inégal**, dont un des termes se trouve dans un rapport de supériorité à l'autre. Nietzsche décrit un processus, qui est tel que ce à quoi on va assister est une valorisation croissante et désastreuse de l'obéissance. Hypervalorisation de l'obéissance. Étant valorisée pour le grand nombre, petit à petit, on va la valoriser à tel point que l'on va dévaloriser toute espèce de commandement. Ce qui est bien, c'est d'obéir, et tout exercice de la puissance devient coupable. Valorisation de l'obéissance au détriment de la légitimité inaugurale du commandement. Triomphe de la démocratie, négation politique de la volonté de puissance.

C'est exactement le contraire d'une autre critique de la démocratie, celle de **Platon** *République*, livre VIII, hiérarchisation des régimes politiques, avec la démocratie à un degré très inférieur : critique la démocratie en tant que régime où plus personne ne veut obéir, mais chacun veut commander.

Pour Nietzsche, la démocratie est un régime catastrophique, non pas parce que chacun veut commander, mais parce que tout le monde veut obéir. C'est la délégitimation de tout exercice de la puissance. La solution qui a été trouvée, tartufferie politique, est le gouvernement représentatif, instauration d'un type de régime où même ceux qui commandent ne semblent obéir qu'à leur mandat. Nietzsche interprète le gouvernement représentatif comme étant une sorte de compromis institutionnel, qui doit permettre à chacun de pouvoir obéir sans véritablement commander.

La délégitimation du commandement est aussi l'anarchisme, qui se présente comme dénégation de l'État, la forme la plus extrême de la dénégation du commandement. Au fond, dans les paragraphes 188 et 199, il vise dans l'obéissance la même chose, c'est-à-dire la **valorisation atavique de l'obéissance**, de l'obéissance comme telle (pas à telle personne, ou telle règle). De même que chez Kant, c'est la forme-même de l'impératif qui est valorisée. Nietzsche n'a pas dans sa ligne de mire l'obéissance à ceci ou cela, ou l'obéissance tout court, mais la valorisation moderne de l'obéissance : l'homme moderne est habité par un besoin d'obéir, l'instance à laquelle on obéit devenant tout à fait secondaire. L'obéissance est devenue un instinct, c'est pourquoi il critique l'homme moderne comme étant grégaire : troupeau, mais qui ne supporte plus aucun pasteur.

Texte analogue :

360. Deux espèces de causes que l'on confond.

Ceci me paraît être un de mes pas en avant, un de mes progrès les plus importants : j'ai appris à distinguer la cause de l'action en général de la cause d'une action particulière, action dans tel ou tel sens, dans tel ou tel but. Sa première espèce de cause est une quantité de force accumulée qui attend d'être usée n'importe comment, à n'importe quoi; la seconde espèce, par contre, mesurée à l'étalon de cette première force, est quelque chose de tout à fait insignifiant, généralement un petit hasard, conformément à quoi cette quantité se « dégage » maintenant d'une façon unique et déterminée : c'est le rapport de l'allumette au baril de poudre. Je

compte parmi ces petits hasards et ces allumettes tout ce que l'on nomme « causes » et davantage encore tout ce que l'on nomme « vocations » : elles sont relativement quelconques, arbitraires, presque indifférentes, comparées à cette énorme quantité de force qui tend, comme je l'ai indiqué, à être utilisée d'une façon quel-conque. On considère généralement la chose d'une autre façon : on est habitué à voir la force *active* dans le but (la fin, la vocation, etc.), conformément à une erreur ancienne, - mais le but n'est que la *force dirigeante*, on a confondu le pilote avec la vapeur. Et ce n'est quelquefois pas même la force dirigeante, le pilote... Le « but » et l'« intention » ne sont-ils pas très souvent des prétextes enjoliveurs, un aveuglement volontaire de la vanité qui ne veut pas admettre que le vaisseau *suit* le courant où il est entré par hasard? qu'il *veut* suivre telle direction parce *qu'il faut* qu'il la suive? qu'il a bien une direction, mais, en aucune façon, un pilote? - Il est encore besoin d'une critique de l'idée de « but ».

Nietzsche, *Le Gai savoir*, §360

Texte qui parle de la finalité et de l'action. Au fond, on n'a pas été assez loin dans la critique de la finalité. Critique de la finalité dans la nature, mais reste la critique de la finalité dans le monde humain (finalité historique...). Finalité dans l'action individuelle : idée que j'agis en vue d'une fin. Les causes finales continuent d'exister lorsqu'il s'agit d'expliquer le comportement individuel. Critiquer les causes finales en tant qu'on croit qu'elles interviennent dans les actions individuelles. Un acte doit se comprendre avant tout comme la décharge d'une accumulation de force, qui doit se dépenser, se décharger, s'exercer. La direction, l'orientation, la canalisation de cette décharge, est à la fois nécessaire (il faut bien que la force se décharge quelque part) et secondaire : le ressort premier de l'acte n'est pas la visée de la fin, mais la décharge de l'énergie accumulée. Ce texte vise à détruire la finalité dans ses derniers retranchements. Ça montre la téléophobie de Nietzsche, volonté d'aller le plus loin qu'il est possible d'aller dans la finalité. En ce sens, on pourrait se demander dans quelle mesure il n'est pas l'aboutissement de la critique des causes finales débutée par Galilée et Descartes.

De même que Nietzsche en arrive à expliquer l'action indépendamment de la fin par le besoin de décharger la force accumulée, de la même façon il en arrive à concevoir l'obéissance comme étant un besoin irrépressible, et non pas explicable par l'instance au nom de laquelle il se justifie. Si on pense la question de l'obéissance, il faut arrêter de se demander indéfiniment « qui doit obéir à qui ? » (quand bien même la réponse serait « chacun doit obéir à soi-même »), mais analyser l'obéissance comme étant un besoin et une valorisation. Pourquoi ce regard suspicieux sur toute instance d'autorité ?

La formalisation formelle de Kant est une formulation subtile de l'obéissance comme valeur.

- Que mettre à la place de la morale impérative ?
 - **Interprétation** : la nouvelle morale de Nietzsche se présente avant tout comme une interprétation. La nouvelle morale interprète, et incorpore.

Interpréter les valeurs existantes, c'est réévaluer, et donc renverser les valeurs. La nouvelle morale a pour vocation de s'étendre, de venir réelle, de passer dans l'effet. « Dressage », « incorporation ». Comment faire en sorte que les nouvelles valeurs deviennent instinctives, s'inscrivent dans le corps, comme ce fut le cas avec les anciennes évaluations ? Ces sentiments moraux spontanés (porter assistance à son prochain...) n'est pas du tout le témoignage d'une morale universelle, mais le devenir instinctif, l'incorporation d'une évaluation qui s'est imposée en devenant un instinct. Tout le problème de la nouvelle morale est de savoir comment à son tour elle va devenir instinctive.

Description

Comment faire ? Début de réponse : acte-même par lequel Nietzsche écrit. La nouvelle morale passe par l'interprétation, et l'incorporation de l'interprétation. Cette incorporation commence avec la performativité de l'entreprise de Nietzsche lui-même. Son écriture a pour vocation de produire une « nouvelle façon de sentir » (§103, *Aurore*). L'ouvrage sur le renversement des valeurs : il ne faut pas substituer un nouvel impératif, ou encore une théorie à l'impératif ancien. La solution nietzschéenne est l'inversion effective des valeurs (≠ nouvel impératif, ≠ théorie).

6. §13

Ne restons pas au-dessous de la mesure : *nous-mêmes*, nous autres esprits, libres, nous sommes déjà une « dépréciation de toutes les valeurs », une réelle déclaration de guerre et de victoire contre toutes les vieilles conceptions du « vrai et du « faux ». Les vues les plus précieuses sont trouvées les dernières ; mais les vues les plus précieuses sont les méthodes. Toutes les *méthodes*, toutes les suppositions de notre esprit scientifique actuel avaient contre elles, pendant des siècles, le plus profond mépris : grâce à elles on était exclus des relations avec les « honnêtes gens », — on était considéré comme un « ennemi de Dieu », un dénigrateur de la vérité, un « possédé ». En tant que caractère scientifique on était Tchandala... Nous avions contre nous tout le pathos de l'humanité — sa conception de ce qui *devait* être la vérité, le service de la vérité. Chacun des impératifs « tu dois » était jusqu'à présent dirigé contre nous... Nos objets, notre allure silencieuse, circonspecte, méfiante — tout leur semblait absolument indigne et méprisable. — En dernière instance, il y avait lieu de se demander, avec quelque raison, s'il n'y avait pas un certain raffinement esthétique à retenir l'humanité dans un si long aveuglement : elle exigeait de la vérité un effet pittoresque, elle exigeait de même que celui qui cherche la connaissance produise sur les sens une forte impression. Notre *humilité* leur fut longtemps contraire... Oh comme ils avaient deviné cela, ces dindons de la Divinité !

Nietzsche, *L'Antéchrist*, §13

(cf §186 Par-delà le bien et le mal, avec la justification de la discipline).

Le renversement des valeurs a commencé, il est dans l'entreprise de Nietzsche. Il commence avec la discipline, la méthode. Il commence avec les méthodes, lesquelles ont été longtemps dévaluées par la religion, par la morale chrétienne, par la foi. Le renversement des valeurs a commencé avec la valorisation de la connaissance, qui s'est heurtée à la valorisation chrétienne de la foi, de la valorisation contre la connaissance. Longtemps, la connaissance a été contredite et dominée par la foi, la religion. Mais elle a effectué un long travail souterrain, et le moment est venu de son triomphe. Le renversement des valeurs comme produit de la connaissance, de la science, par opposition à la foi. C'est un thème très présent dans *L'Antéchrist*. Thème par lequel Nietzsche semble s'inscrire dans la continuité directe des Lumières : connaissance rationnelle > foi. Le renversement des valeurs serait ce qui advient lorsqu'au terme d'un long travail héroïque et souterrain, les Lumières l'emporteraient sur les ténèbres, les méthodes sur la foi.

Curieux que Nietzsche s'exprime ainsi. Quelque chose ne colle pas. Nietzsche est un très grand critique de la connaissance elle-même, de l'activité scientifique. Nietzsche essaie d'aller jusqu'à bout d'un processus pas encore parvenu à son terme. Depuis au moins le XVII^e siècle, on ne cesse de vanter les mérites de l'activité scientifique contre la foi. Nietzsche lui-même avait parfois placé son projet sous le mot d'ordre des nouvelles Lumières (en quoi sont-elles nouvelles ?). Il ne s'agit pas seulement de mettre en avant positivement le triomphe de « la science » contre la religion. Il s'agit d'essayer de comprendre le triomphe de la connaissance sur la religion telle qu'elle existe aujourd'hui dans la connaissance. Il faut comprendre ce qui se passe lorsqu'on comprend que la vérité – objectif du savant – au fond n'est pas autre chose que le nom contemporain de Dieu. Ce n'est pas l'autre contre Dieu, mais Dieu lui-même, qui a pris cette forme, la vérité à tout prix, plus que tout, comme jadis le chrétien pouvait être prêt à tout sacrifier à Dieu.

« Assez, assez ! Laissons là ces curiosités et ces complexités de l'esprit moderne, où l'on peut trouver autant matière à rire qu'à s'affliger : car *notre* problème précisément peut se passer d'elles, le problème du *sens* de l'idéal ascétique, – qu'a-t-il à faire, en effet, avec hier et aujourd'hui ! Je traiterai ces matières avec plus de profondeur et de dureté dans une autre étude (sous le titre de « histoire du nihilisme européen » ; je renvoie pour cela à une œuvre que je prépare : *La Volonté de Puissance. Essai d'une transmutation de toutes les valeurs*). Pour le moment il me suffira d'avoir indiqué ceci : l'idéal ascétique, même dans les plus hautes sphères de l'intelligence, n'a pour l'instant qu'une seule espèce d'ennemis vraiment *nuisibles* : ce sont les comédiens de cet idéal – car ils éveillent la défiance. Partout ailleurs, dès que l'esprit est à l'œuvre avec sérieux, énergie et probité, il se passe absolument d'idéal, – l'expression populaire de cette abstinence est « athéisme » – : à cela près qu'il veut la vérité. Mais cette volonté, ce *reste* d'idéal est, si l'on veut m'en croire, cet idéal ascétique même sous sa forme la plus sévère, la plus spiritualisée, la plus purement ésotérique, la plus dépouillée de toute enveloppe extérieure ; elle est par conséquent, moins un reste que le noyau solide de cet idéal. L'athéisme absolu, loyal (et c'est dans *son* atmosphère seulement que nous respirons à l'aise, nous autres esprits spirituels de ce temps !) n'est donc pas en opposition avec cet idéal, comme il semble au premier abord ; il est au contraire une phase dernière de son évolution, une de ses formes finales, une de ses conséquences intimes, – il est la *catastrophe* imposante d'une discipline deux fois millénaire de l'instinct de vérité, qui, en fin de compte, s'interdit le *mensonge de la foi en Dieu*. (Dans l'Inde la même évolution s'est accomplie d'une façon absolument indépendante,

ce qui démontre l'exactitude de mon observation ; le même idéal aboutissant à la même conclusion ; le point décisif atteint cinq siècles avant l'ère chrétienne avec Bouddha ou, plus exactement, avec la philosophie *sankhya*, popularisée plus tard par Bouddha, et érigée en religion.) Qu'est-ce qui a donc, rigoureusement parlant, *remporté la victoire* sur le *Dieu chrétien* ? La réponse se trouve dans mon ouvrage le *Gai Savoir*, aph. 357 : « C'est la morale chrétienne elle-même, la notion de sincérité appliquée avec une rigueur toujours croissante, c'est la conscience chrétienne aiguisée dans les confessionnaux et qui s'est transformée jusqu'à devenir la conscience scientifique, la propreté intellectuelle à tout prix. Considérer la nature comme si elle était une preuve de la bonté et de la providence divines ; interpréter l'histoire à l'honneur d'une raison divine, comme preuve constante d'un ordre moral de l'univers et de finalisme moral ; interpréter notre propre destinée, ainsi que le firent si longtemps les hommes pieux, en y voyant partout la main de Dieu, qui dispense et dispose toute chose en vue du salut de notre âme : voilà des façons de penser qui sont aujourd'hui *passées*, qui ont *contre elles* la voix de notre conscience, qui, au jugement de toute conscience délicate, passent pour inconvenantes, déshonnêtes, pour mensonge, féminisme, lâcheté, – et cette sévérité, plus que toute autre chose, fait de nous de *bons Européens*, des héritiers de la plus longue et de la plus courageuse victoire sur soi-même qu'ait remportée l'Europe... » Toutes les grandes choses périssent par elles-mêmes, par un acte d'« autosuppression » : ainsi le veut la loi de la vie, la loi d'une *fatale* « victoire sur soi-même » dans l'essence de la vie – toujours, pour le législateur lui-même finit par retentir l'arrêt « *patere legem quam ipse tulisti* ». C'est ainsi que le christianisme *en tant que dogme* a été ruiné par sa propre morale ; ainsi le christianisme *en tant que morale* doit aussi aller à sa ruine, – nous sommes au seuil de ce dernier événement. L'instinct chrétien de vérité, de déduction en déduction, d'arrêt en arrêt, arrivera finalement à sa déduction *la plus redoutable*, à son arrêt *contre* lui-même ; mais ceci arrivera quand il se posera la question : « *que signifie la volonté de vérité* »... Et me voici revenu à mon problème, à notre problème, ô mes amis *inconnus* (car je ne me connais encore aucun ami) : que serait pour *nous* le sens de la vie tout entière, si ce n'est qu'en nous cette volonté de vérité arrive à prendre conscience d'elle-même *en tant que problème* ?..., La volonté de vérité, une fois consciente d'elle-même ce sera – la chose ne fait aucun doute – *la mort* de la morale : c'est là le spectacle grandiose en cent actes, réservé pour les deux prochains siècles d'histoire européenne, spectacle terrifiant entre tous, mais peut-être fécond entre tous en magnifiques espérances...

»

Nietzsche, *La généalogie de la morale*, 3^e dissertation, §27 (très important)

L'inversion de toutes les valeurs survient lorsqu'on comprend que la vérité elle-même est une valeur. La science elle-même ne nous contraint pas seulement à chercher la vérité, mais à la percevoir comme une valeur. Il ne s'agit plus seulement de critiquer la religion en tant qu'elle prétendait faussement avoir accès à la vérité comme le vrai Dieu, il s'agit de comprendre que la valorisation scientifique de la vérité, prétendument athée ou agnostique, est une valorisation religieuse. Du coup la critique scientifique de la religion, de la religion au nom de la science, doit conduire dans notre propre entreprise. Critique de l'activité scientifique elle-même en tant qu'activité religieuse. C'est ce qu'il appelle arriver aux antipodes : la valorisation de la vérité s'inverse, car la vérité n'est plus la vérité, mais se métamorphose dans le problème de la valeur :

le problème de la vérité n'est plus de savoir ce qu'elle est, de la méthode pour y accéder, mais qui a valorisé la vérité à tel point qu'elle nous apparaisse aujourd'hui comme étant la valeur suprême, le nouveau nom de Dieu. Le fameux renversement des valeurs est d'abord le fait que la vérité soit elle-même perçue comme une valeur. La critique que fait Nietzsche de la survie du christianisme dans la philosophie doit se doubler d'une critique de la connaissance scientifique elle-même comme étant elle aussi recyclage de la théologie. Elle demeure beaucoup plus tributaire qu'elle ne le croit pas de son héritage théologique.

Ex : martyrs de la science, prêts à se sacrifier pour la vérité (Galilée...) : ce en vue de quoi tout peut être sacrifié, ce qui vaut plus que tout.

Celui qui commande doit être capable de se commander soi-même. VS le tyran chez les Grecs, incapable de se gouverner soi-même. Le gouvernement de soi comme condition de légitimité du gouvernement des autres. L'homme fort exerce sa puissance sur les autres, mais en mesure de l'exercer sur soi-même. Celui qui n'exerce pas seulement sa puissance sur les autres.

.....

23/03/21

7. §14

Nietzsche commence par énoncer les principes de la nouvelle morale/perspective (bon et mauvais). Ensuite il présente l'obstacle, c'est-à-dire le christianisme. Puis il justifie cette critique du christianisme par le fait que le christianisme, loin d'être un résidu historique, est toujours présent sous des figures qui le rendent méconnaissables (2) :

- **La philosophie moderne** qui apparaît en général comme une critique de la théologie alors qu'elle n'en est qu'une métamorphose (cible principale : Kant : affirme à la fois l'impossibilité de démontrer l'existence de Dieu, de la liberté, l'immortalité de l'âme... mais aussi l'impossibilité de les réfuter → réintroduction subreptice de ces thèses comme postulats de la CRPratique).
- **La science** : dans la connaissance scientifique aussi se reproduit la croyance chrétienne. Le §14 ne parle pas de la science en général, mais prend pour point d'attaque ce qui au fond va jouer le rôle équivalent de Kant pour la philosophie. Lorsqu'il attaque la science, il prend pour point d'attaque la science du vivant. Premier visé : Darwin, *Origine des espèces*, 1859, coup de tonnerre dans toute l'Europe. En 1871, second grand livre de Darwin, *La descendance de l'homme*, résumé sous forme caricaturale sous la forme de la thèse selon laquelle l'homme descendrait du singe. Or Nietzsche est sur le terrain de la **connaissance du vivant**. Dans la philosophie de Nietzsche, le concept de vie est essentiel : la volonté de puissance, c'est la vie. Donc le terrain sur lequel il est particulièrement nécessaire d'intervenir est la connaissance du vivant. C'est l'offensive évolutionniste qui est ici le point d'impact de la critique de Nietzsche.

Dans *Généalogie de la morale* III-25, Nietzsche évoque négativement Darwin et l'inscrit dans une histoire qui partirait de Copernic. Entre les deux révolutions (copernicienne, darwinienne), il intercale Kant. Il présente cela comme étant une poursuite de l'idéal ascétique, d'un processus par lequel l'homme se rapetisse lui-même.

« S'imaginer-t-on vraiment que la ruine de l'astronomie théologique, par exemple, ait été une défaite de l'idéal ascétique ?... L'homme est-il peut-être devenu par là *moins désireux* de résoudre l'énigme de l'existence par la foi en un au-delà, depuis que, à la suite de cette défaite, cette existence est apparue comme plus fortuite encore, plus vide de sens et plus superflue dans l'ordre *visible* des choses ? Est-ce que la tendance de l'homme à se rapetisser, sa *volonté* de faire petit, n'est pas, depuis Copernic, en continuel progrès ? Hélas ! c'en est fait de sa foi en sa dignité, en sa valeur unique, incomparable dans l'échelle des êtres, — il est devenu un animal, sans métaphore, sans restriction ni réserve, lui qui, selon sa foi de jadis, était presque un Dieu (« enfant de Dieu », « Dieu fait homme »)... Depuis Copernic, il semble que l'homme soit arrivé à une pente qui descend, — il roule toujours plus loin du point de départ. — Où cela ? — Vers le néant ? Vers « le sentiment *poignant* » de son néant ?... »

Généalogie de la morale, III-25

Il présente cela non comme un processus positif qui inverse la croyance chrétienne selon laquelle l'homme serait au centre du monde, le sommet de la création. Mais Nietzsche dit qu'on n'y surmonte pas cette surévaluation chrétienne de l'homme⁷, non continuons de dévaluer l'homme. Kant c'est l'autocritique de la connaissance, et donc trouve sa place entre les deux, car il affaiblit la possibilité de la connaissance. D'autant que Kant lui-même se réclame de la révolution copernicienne, et effectivement il dévalue l'homme en dévaluant sa connaissance.

Freud, Conférences d'introduction à la psychanalyse 1916-1917 (ou *Introduction à la psychanalyse* = un des textes de Freud qui présente le mieux son projet), 18^e conférence : il réécrit à son tour l'histoire de la connaissance moderne en prenant pour point de référence Copernic, Darwin, Freud (pas Kant), processus positif :

- 1) "Dans le cours des siècles, la science a infligé à l'égoïsme naïf de l'humanité deux graves démentis. La première fois, ce fut lorsqu'elle a montré que la terre, loin d'être le centre de l'univers, ne forme qu'une parcelle insignifiante du système cosmique dont nous pouvons à peine nous représenter la grandeur. Cette première démonstration se rattache pour nous au nom de Copernic, bien que la science alexandrine' ait déjà annoncé quelque chose de semblable.
- 2) Le second démenti fut infligé à l'humanité par la recherche biologique, lorsqu'elle a réduit à rien les prétentions de l'homme à une place privilégiée dans l'ordre de la création, en

⁷ Concevoir ensemble l'anthropocentrisme et l'ascétisme de l'homme : surévaluation de l'homme car c'est ce que Dieu a fait de mieux, et sous-évaluation car il est détestable (péché original). Ce que Dieu a fait de mieux est devenu le pire par sa propre faute.

établissant sa descendance du règne animal et en montrant l'indestructibilité de sa nature animale. Cette dernière révolution s'est accomplie de nos jours, à la suite des travaux de Ch. Darwin, de Wallace' et de leurs prédécesseurs, travaux qui ont provoqué la résistance la plus acharnée des contemporains.

3) Un troisième démenti sera infligé à la mégalomanie humaine par la recherche psychologique de nos jours qui se propose montrer au moi qu'il n'est seulement pas maître dans sa propre maison, qu'il en est réduit à se contenter de renseignements rares et fragmentaires sur ce qui se passe, en dehors de sa conscience, dans sa vie psychique.

4) Les psychanalystes ne sont ni les premiers ni les seuls qui aient lancé cet appel à la modestie et au recueillement, mais c'est à eux que semble échoir la mission d'étendre cette manière de voir avec le plus d'ardeur et de produire à son appui des matériaux empruntés à l'expérience et accessibles à tous. D'où la levée générale de boucliers contre notre science, l'oubli de toutes les règles de politesse académique, le déchaînement d'une opposition qui secoue toutes les entraves d'une logique impartiale".

Freud, *Introduction à la psychanalyse* (Payot, page 266)

Même résistances que celles qu'ont rencontrées Darwin et Copernic. Cette triple révolution à laquelle on peut accoler trois noms propres est une révolution narcissique, car chacune montre que l'homme n'est pas le maître : pas au centre de l'univers, pas au sommet de l'échelle des êtres, pas même son propre maître.

Impact considérable de Darwin, pas seulement sur l'étude du vivant, mais sur la connaissance générale que l'homme a pu prendre de lui en tant qu'espèce. La thèse de l'ascendance animale de l'homme a une présence considérable pendant au moins un demi-siècle, sous la forme d'une **angoisse**, celle d'un **retour d'animalité**. Non seulement l'homme descendrait de l'animal, mais il y aurait encore une animalité irréductible en lui. Et si on fait un pas de plus, on ne va pas simplement affirmer qu'il y a en l'homme de l'animalité subsistante et irréductible, on va envisager que le processus puisse s'inverser, que l'homme puisse redevenir animal. On retrouve ce thème chez Nietzsche lui-même :

Les oublieux.

Dans les explosions de la passion et dans les délires du rêve et de la folie, l'homme reconnaît son histoire primitive et celle de l'humanité : il reconnaît l'*animalité* et ses grimaces sauvages ; alors sa mémoire revient assez loin en arrière, tandis qu'au contraire son état civilisé s'était développé de l'oubli de ces expériences primitives, c'est-à-dire du relâchement de cette mémoire. Celui qui, homme oublieux d'espèce supérieure, est toujours resté très loin de ces choses, *ne comprend pas les hommes*, — mais c'est un avantage si, de temps en temps, il y a des individus qui « ne les comprennent pas », des individus engendrés en quelque sorte par la semence divine et mis au monde par la raison.

Nietzsche, *Aurore*, §312

L'animalité qui est toujours là en l'homme refait surface dans certaines expériences exceptionnelles : explosion de la passion, folie, rêve. La civilisation se construit sur l'oubli, de la préhistoire, d'une animalité en l'homme, qui en fait est toujours là.

Généalogie de la morale, II-9 : « En se servant toujours des mesures des temps anciens (ces temps existent d'ailleurs de tous les temps et sont toujours de nouveau possibles) » : la préhistoire apparaît ici comme étant toujours là, où comme pouvant toujours réapparaître.

Ces thèmes sont très présents de façon un peu moins raffinée, dans une culture populaire, Jack London : problème presque unique de ses romans du passage discontinu de l'être non-civilisé à l'être civilisé ou inversement : très beau roman *Martin Eden* (histoire d'un homme très fruste, qui n'a pas de culture, et doit brûler les étapes → souffrance de cette discontinuité), *Croc-blanc* (animal domestiqué qui doit revenir brutalement sauvage). Autre romancier, Erbert George Wells, *La guerre des mondes* (1^{er} roman d'attaque de la terre par des êtres extraterrestres → réaction humaine de retour à l'animalité, à la sauvagerie), *Le joueur de croquet*... L'impact du darwinisme a donc été tout à fait considérable.

Nous avons changé notre savoir. Nous sommes devenus plus humbles en toutes choses. Nous ne faisons plus descendre l'homme de « l'Esprit », de la « Divinité », nous l'avons replacé parmi les animaux. Il est pour nous l'animal le plus fort, parce qu'il est le plus rusé : notre spiritualité en est une suite. Nous nous défendons d'autre part contre une vanité qui, là aussi, voudrait élever sa voix : comme si l'homme avait été la grande pensée de derrière la tête de l'évolution animale. Il n'est absolument pas le couronnement de la création ; chaque être se trouve à côté de lui au même degré de perfection... Et, en prétendant cela, nous allons encore trop loin : l'homme est relativement le plus manqué de tous les animaux, le plus maladif, celui qui s'est égaré le plus dangereusement loin de ses instincts — il est vrai qu'avec tout cela il est aussi l'animal *le plus intéressant* ! — En ce qui concerne les animaux, c'est Descartes qui le premier a eu l'admirable hardiesse de considérer l'animal en tant que *machine* : toute notre physiologie s'évertue à démontrer cette idée. Aussi, logiquement, ne mettons-nous plus l'homme à part, comme le faisait Descartes : ce que l'homme conçoit de nos jours, ne va pas plus loin que ce qu'il conçoit machinalement. Autrefois on donnait à l'homme le « libre arbitre » comme une dotation d'un monde supérieur : aujourd'hui nous lui avons même pris l'arbitre, la volonté, en ce sens qu'il n'est plus permis d'entendre par là un attribut. Le vieux mot de « volonté » ne sert plus qu'à désigner une résultante, une sorte de réaction individuelle qui, nécessairement, fait suite à une série d'irritations soit concordantes, soit contradictoires : — la volonté n' « agit » ni n' « agite » plus... Autrefois on voyait dans la conscience de l'homme, dans l' « esprit », une preuve de son origine supérieure, de sa divinité ; pour perfectionner l'homme on lui conseillait de rentrer ses sens en lui-même comme la tortue, de supprimer les relations avec les choses terrestres, d'écarter l'enveloppe mortelle : il ne restait de lui que l'essentiel : « le pur esprit ». Là aussi nous avons modifié notre manière de voir : L' « esprit », la conscience, nous semble précisément un symptôme d'une relative imperfection de l'organisme, une expérience, un tâtonnement, une méprise — une peine qui use inutilement beaucoup de force nerveuse, — nous nions qu'une chose puisse être faite à la perfection, tant qu'elle est faite consciemment. Le « pur esprit » est une bêtise pure : si nous

faisons abstraction du système nerveux, de l' « enveloppe terrestre », nous nous *trompons* dans notre calcul — rien de plus !...

Nietzsche, *L'Antéchrist*, §14

Le §14 critique autrement l'évolutionnisme : pas la critique d'une forme de science qui contribuerait à rapetisser l'homme en le ramenant à l'animalité, mais argument différent ici : sans doute on peut faire valoir avantageusement l'évolutionnisme contre le créationnisme, mais on s'expose à un retour du christianisme dans l'évolutionnisme. On observe une falsification chrétienne de l'évolutionnisme. Au fond, le christianisme traditionnel présentait l'homme comme le sommet de la création. Pareil dans le nouveau langage de l'évolution : on va dire que l'homme est le terme de l'évolution. Et on interprète l'évolution comme un processus téléologique, finalisé, où en partant de la forme la plus élémentaire de vie jusqu'à l'homme, nous observerions un progrès, et donc la réalisation d'une intention cachée. Comme si l'homme avait été la grande intention cachée de l'évolution animale. Le christianisme peut refaire surface dans l'évolutionnisme, mais de diverses manières. Il le peut *Généalogie de la morale* III-25, si on comprend que c'est une nouvelle dépréciation de l'homme. Mais il le peut aussi en faisant valoir l'évolution comme l'accomplissement d'une intention cachée, qui trouverait sa figure ultime dans l'homme.

Nietzsche critique une neutralisation du potentiel critique de Darwin, car c'est réinterprété dans les termes d'une finalité. Cette critique est comparable à celle du §238 d'*Humain, trop humain* :

Justice envers le dieu en devenir.

« Quand toute l'histoire de la civilisation se déroule devant les yeux comme un réseau de conceptions mauvaises et nobles, vraies et fausses, et qu'au spectacle de ces fluctuations on se sent presque souffrir du mal de mer, on comprend quelle consolation se trouve dans la conception d'un *Dieu en devenir* : celui-ci se dévoile toujours de plus en plus dans les métamorphoses et les destinées de l'humanité, tout n'est plus mécanisme aveugle, jeu réciproque de forces n'ayant ni sens ni but. – La divinisation du devenir est une perspective métaphysique – comme du haut d'un phare bordant la mer de l'histoire, – où une génération d'érudits trop historiens trouvaient leur consolation ; là-dessus, on n'a pas le droit de s'irriter, quelque erronée que puisse être cette conception. Seul celui qui, comme Schopenhauer, nie l'évolution, ne sent rien non plus de la misère de cette fluctuation historique, et peut donc, ne sachant, ne sentant rien de ce Dieu en devenir et du besoin de l'admettre, exercer sa raillerie avec justice. »

Nietzsche, *Humain, trop humain*, §238

La cible est la philosophie de l'histoire. Nietzsche dit qu'au fond, dans les philosophies de l'histoire qui prolifèrent au XIX^e siècle (Hegel, Comte), il semblerait que l'on fasse valoir le temps historique contre l'éternité divine. Mais en réalité, ce n'est pas vrai, car dans la mesure où elles sont des téléologies, elles n'écartent pas Dieu mais le mettent dans le devenir : Dieu

s'accomplit dans le processus historique lui-même. C'est pourquoi les philosophies modernes de l'histoire ne sont pas des critiques du platonisme, mais des platonisations de l'histoire. En un sens, Hegel est platonicien, car le temps historique tel qu'il le conçoit n'est pas l'abolition de Dieu mais son accomplissement. Dans ce §238, Nietzsche dit qu'on est en face d'une alternative : philosophies de l'histoire qui mettent Dieu dans le devenir VS des philosophies comme celles de Schopenhauer qui se fichent de l'histoire. Il faut refuser les deux termes de l'alternative, élaborer une philosophie non-téléologique du temps historique, c'est-à-dire une philosophie du devenir. Ce qu'il appelle dans §1-2 d'*Humain trop humain* une « **philosophie historique** » (VS « philosophie de l'histoire »).

De ce point de vue, E deux concepts analogues chez Nietzsche : **civilisation** (/culture) et **évolution**. Nietzsche s'en prend souvent à ces deux concepts pour dire qu'on s'en fait aujourd'hui une idée très naïve, dans la mesure où on les interprète comme des progrès. Ce sont deux falsifications téléologiques du devenir.

« C'est dans cette sphère du droit d'obligation que le monde des concepts moraux « faute », « conscience », « devoir », « sainteté du devoir » a son foyer d'origine ; – à ses débuts, comme tout ce qui est grand sur la terre, il a été longuement et abondamment arrosé de sang. Et ne faudrait-il pas ajouter que ce monde n'a jamais perdu tout à fait une certaine odeur de sang et de torture ? (pas même chez le vieux Kant : l'impératif catégorique a un relent de cruauté...) C'est ici aussi que cet étrange enchaînement d'idées, aujourd'hui peut-être inséparable, l'enchaînement entre « la faute et la souffrance » a commencé par se former. Encore une fois : comment la souffrance peut-elle être une compensation pour des « dettes » ? *Faire* souffrir causait un plaisir infini, en compensation du dommage et de l'ennui du dommage cela procurait aux parties lésées une contre-jouissance extraordinaire : *faire* souffrir ! – une véritable *fête* ! d'autant plus goûtée, je le répète, que le rang et la position sociale du créancier étaient en contraste plus frappant avec la position du débiteur. Ceci présenté comme probabilité : car il est difficile de voir au fond de ces choses souterraines, outre que l'examen en est douloureux ; et celui qui lourdement introduit ici l'idée de « vengeance » ne fait que rendre les ténèbres plus épaisses au lieu de les dissiper (la vengeance ramène au même problème : « comment faire souffrir peut-il être une réparation ? »). Il répugne, à ce qu'il me semble, à la délicatesse, ou plutôt à la tartuferie d'animaux domestiqués (lisez : les hommes modernes, lisez : nous-mêmes) de se représenter, avec toute l'énergie voulue, jusqu'à quel point la *cruauté* était la réjouissance préférée de l'humanité primitive et entraînait comme ingrédient dans presque tous ses plaisirs ; combien naïf, d'autre part, combien innocent apparaît son besoin de cruauté, combien justement la « méchanceté désintéressée » (ou pour employer l'expression de Spinoza, la *sympathia malevolens*) apparaît chez elle, par principe, comme un attribut *normal* de l'homme – : donc comme quelque chose à quoi la conscience puisse hardiment répondre « oui ». Un œil pénétrant reconnaîtrait peut-être encore aujourd'hui chez l'homme des traces de cette joie de fête, primordiale et innée chez lui ; dans *Par-delà le bien et le mal*, aph. 188 (et déjà avant cela dans *Aurore*, aph. 18, 77, 113), j'ai indiqué d'une façon circonspecte la spiritualisation et la « déification » toujours croissante de la cruauté, dont on retrouve des traces dans toute l'histoire de la culture supérieure (on pourrait même dire, d'une façon générale, que toute culture supérieure en est faite). En tous

les cas, il n'y a pas si longtemps encore, on n'aurait pu s'imaginer ni noce princière, ni fête populaire de grand style sans exécutions capitales, sans supplices ou quelques autodafés, et, de même, toute maison d'un train quelque peu noble était impossible sans des êtres sur qui on pût donner libre cours à sa méchanceté et à sa moqueuse cruauté (que l'on songe à Don Quichotte à la cour de la duchesse : en lisant aujourd'hui *Don Quichotte* tout entier il nous vient sur la langue un petit arrière-goût amer, notre esprit est au supplice, ce qui paraîtrait étrange et même incompréhensible à l'auteur et à ses contemporains, – car ils lisaient ce livre avec la conscience la plus tranquille, comme s'il n'y avait rien de plus gai, comme si c'était à mourir de rire). Voir souffrir fait du bien, faire souffrir plus de bien encore – voilà une vérité, mais une vieille et puissante vérité capitale, humaine, trop humaine, à quoi du reste les singes déjà souscriraient peut-être : on raconte en effet que par l'invention de bizarres cruautés ils annoncent déjà pleinement l'homme, ils « préludent » pour ainsi dire à sa venue. Sans cruauté, point de réjouissance, voilà ce que nous apprend la plus ancienne et la plus longue histoire de l'homme – et le châtiment aussi a de telles *allures de fête* ! »

Nietzsche, *La généalogie de la morale*, II-6

Critique du concept de civilisation : on croit que la civilisation est l'éloignement des origines barbares de l'humanité, c'est-à-dire le passage de la cruauté à la civilisation (respect de l'autre, douceur, altruisme...), mais en réalité c'est tout à fait faux, car la civilisation n'est pas l'abolissement de la cruauté, mais son intériorisation, son retournement contre soi.

« Deux mots encore sur l'origine et le but du châtiment – deux problèmes distincts ou qui du moins devraient l'être, mais que par malheur on confond généralement. Comment, dans ce cas, les généalogistes de la morale ont-ils procédé jusqu'ici ? Comme toujours, ils ont été naïfs. Ils découvrent dans le châtiment un « but » quelconque, par exemple la vengeance ou l'intimidation, et placent alors avec ingénuité ce but à l'origine, comme *causa fendi* du châtiment – et voilà ! Or, il faut se garder par-dessus tout d'appliquer à l'histoire des origines du droit le « but dans le droit »⁽³⁾ : et, en tout genre d'histoire, rien n'est plus important que ce principe dont on s'est pénétré si difficilement, mais qui devrait être accepté comme une vérité inattaquable, – je veux dire que la cause originelle d'une chose et son utilité finale, son emploi effectif, son classement dans l'ensemble d'un système des causes finales, sont deux points séparés *toto caelo* ; que quelque chose d'existant, quelque chose qui a été produit d'une façon quelconque est toujours emporté, par une puissance qui lui est supérieure, vers de nouveaux desseins, toujours mis à réquisition, armé et transformé pour un emploi nouveau ; que tout fait accompli dans le monde organique est intimement lié aux idées de *subjuguer*, de *dominer* et, encore, que toute subjugation, toute domination équivaut à une interprétation nouvelle, à un accommodement, où nécessairement le « sens » et le « but » qui subsistaient jusque-là seront obscurcis ou même effacés complètement. Lorsque l'on a compris dans tous ses détails l'utilité de quelque organe physiologique (ou d'une institution juridique, d'une coutume sociale, d'un usage politique, d'une forme artistique ou d'un culte religieux), il ne s'ensuit pas encore qu'on ait compris quelque chose à son origine : cela peut paraître gênant et désagréable aux vieilles oreilles, – car de tout temps on a cru trouver dans les causes finales, dans l'utilité d'une chose, d'une forme, d'une institution, leur raison d'être propre ; ainsi l'œil

serait fait pour voir, la main pour saisir. De même on s'était représenté le châtement comme une invention faite en vue de la punition. Mais le but, l'utilité ne sont que l'*indice* qu'une volonté de puissance a maîtrisé quelque chose de moins puissant et lui a imprimé, de sa propre initiative, le sens d'une fonction ; toute l'histoire d'une « chose », d'un usage peut être une chaîne ininterrompue d'interprétations et d'applications toujours nouvelles, dont les causes n'ont même pas besoin d'être liées entre elles, mais qui, dans certaines circonstances, ne font que se succéder et se remplacer au gré du hasard. L'« évolution » d'une chose, d'un usage, d'un organe n'est donc rien moins qu'une progression vers un but, et moins encore une progression logique et directe atteinte avec un minimum de forces et de dépenses, – mais bien une succession constante de phénomènes d'assujettissement plus ou moins violents, plus ou moins indépendants les uns des autres, sans oublier les résistances qui s'élèvent sans cesse, les tentatives de métamorphoses qui s'opèrent pour concourir à la défense et à la réaction, enfin les résultats heureux des actions en sens contraire. Si la forme est fluide, le « sens » l'est encore bien davantage... Et dans tout organisme pris séparément, il n'en est pas autrement : chaque fois l'ensemble croît d'une façon essentielle, le « sens » de chaque organe se déplace, – dans certaines circonstances leur dépérissement partiel, leur diminution (par exemple par la destruction des termes moyens) peut être l'indice d'un accroissement de force et d'un acheminement vers la perfection. Je veux dire que même l'état d'*inutilisation* partielle, le dépérissement et la dégénérescence, la perte du sens et de la finalité, en un mot la mort, appartiennent aux conditions d'une véritable progression : laquelle apparaît toujours sous forme de volonté et de direction vers la *puissance plus considérable* et s'accomplit toujours aux dépens de nombreuses puissances inférieures. L'importance d'un « progrès » se *mesure* même à la grandeur des sacrifices qui doivent lui être faits ; l'humanité, en tant que masse sacrifiée à la prospérité d'une seule espèce d'hommes *plus forts* – voilà qui serait un *progrès*... Je relève ce point capital de la méthode historique puisqu'il va à l'encontre des instincts dominants « et du goût du jour qui préféreraient encore s'accommoder du hasard absolu et même de l'absurdité mécanique de tous les événements, plutôt que de la théorie d'une *volonté de puissance* intervenant dans tous les cas. L'aversion pour tout ce qui commande et veut commander, cette idiosyncrasie des démocrates, le « mis-archisme » moderne (à vilaine chose, vilain mot !) a pris peu à peu les allures de l'intellectualisme le plus raffiné, de sorte qu'il s'infiltrait aujourd'hui, goutte à goutte, dans les sciences les plus exactes, les plus objectives en apparence ; il me semble même qu'il s'est déjà rendu maître de la physiologie et de la biologie tout entières, à leur préjudice, cela va sans dire, en ce sens qu'il leur a escamoté un concept fondamental, celui de l'*activité* proprement dite. Sous la pression de cette idiosyncrasie, on avance la « faculté d'adaptation », c'est-à-dire une activité de second ordre, une simple « réactivité », bien plus, on a défini la vie elle-même : une adaptation intérieure, toujours plus efficace, à des circonstances extérieures (Herbert Spencer). Mais par là on méconnaît l'essence de la vie, la *volonté de Puissance* ; on ferme les yeux sur la prééminence fondamentale des forces d'un ordre spontané, agressif, conquérant, usurpant, transformant et qui donne sans cesse de nouvelles exégèses et de nouvelles directions, « l'adaptation » étant d'abord soumise à leur influence ; c'est ainsi que l'on nie la souveraineté des fonctions les plus nobles de l'organisme, fonctions où la volonté de vie se manifeste active et formatrice. On se souvient du reproche adressé par Huxley à Spencer, au sujet de son « nihilisme administratif » ; mais il s'agit là de bien autre chose encore que d'« administration »... »

Au §12, critique de l'évolution : il ne faut pas comprendre l'évolution comme un progrès continu → réinterprétation généalogique de l'évolution : les transformations qu'on peut observer s'opèrent dans le monde organique du vivant ou dans le monde culturel, elles ne s'expliquent pas par un progrès continu, mais par le triomphe toujours provisoire d'une nouvelle volonté de puissance. Une volonté de puissance a pris le dessus et transforme, réinterprète : donner une nouvelle signification à un mot, dresser autrement les êtres humains...

Nous devons donc récuser l'idée que l'homme serait le terme triomphal de l'évolution du vivant. Il faut au fond soutenir le contraire : l'homme est relativement l'animal le plus raté, qui s'est le plus éloigné de ses instincts, et le plus intéressant : ambivalence : raté, intéressant. C'est le plus raté car le moins instinctif. « La nature a voulu que l'homme tire entièrement de lui-même tout ce qui dépasse l'agencement mécanique de son existence animale et qu'il ne participe à aucun autre bonheur ou à aucune autre perfection que ceux qu'il s'est créés lui-même, libre de l'instinct, par sa propre raison. »⁸ : **Kant** retrouve un problème très ancien, qu'on peut faire remonter au *Protagoras* de Platon : il manque quelque chose chez l'homme qui doit être compensé (technique...). Pour Kant, la nature a voulu positivement que l'homme ait peu/pas d'instinct, car c'est ce qui le contraint à faire usage de sa raison. Parce que l'homme se donne lui-même les moyens de la perfection, il est tout à fait supérieur à l'animal qui agit de manière seulement instinctive.

Nietzsche dit exactement le contraire : précisément car l'homme est un être peu instinctif, c'est l'animal le plus raté.

« Je considère la mauvaise conscience comme le profond état morbide où l'homme devait tomber sous l'influence de cette transformation, la plus radicale qu'il ait jamais subie, – de cette transformation qui se produisit lorsqu'il se trouva définitivement enchaîné dans le carcan de la société et de la paix. Tels des animaux aquatiques contraints de s'adapter à la vie terrestre ou à périr, ces demi-animaux si bien accoutumés à la vie sauvage, à la guerre, aux courses vagabondes et aux aventures, – virent soudain tous leurs instincts avilis et « rendus inutiles ». On les forçait, dès lors, d'aller sur leurs pieds et à « se porter eux-mêmes », alors que jusqu'à présent l'eau les avait portés : un poids énorme les écrasait. Ils se sentaient inaptes aux fonctions les plus simples ; dans ce monde nouveau et inconnu ils n'avaient pas leurs guides d'autrefois, ces instincts régulateurs, inconsciemment infaillibles, – ils en étaient réduits à penser, à déduire, à calculer, à combiner des causes et des effets, les malheureux ! ils en étaient réduits à leur « conscience », à leur organe le plus faible et le plus maladroit ! Je crois que jamais sur terre il n'y eut pareil sentiment de détresse, jamais malaise aussi pesant ! »

⁸ Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, 1789, 3^e proposition

Nietzsche explique la mauvaise conscience par le fait que l'homme autrefois guerrier, belliqueux, va se trouver contraint de vivre en paix, et cette volonté de puissance va se retourner contre lui, amorce de la culpabilité. L'éloignement de l'instinct n'est pas du tout une positivité, mais se présente au contraire comme une forme de maladie, de trauma historique considérable. Maladif.

Ce processus que Nietzsche présente négativement a son revers positif : c'est ce qui fait de l'homme un animal intéressant. Dans *Généalogie de la morale*, I-6, il dit que le prêtre, être malade, qui digère mal, ne parvient pas à extérioriser son agressivité, est un type qui est particulièrement intéressant. Avec le défaut d'instinct, la maladie, survient ce qui rend les choses intéressantes, ce qui fait qu'il y a de la généalogie, car toute la généalogie de Nietzsche tourne autour de ce trauma, de cette pathologie. Nietzsche de fait s'intéresse à l'homme, et pas du tout à l'animal. On rencontre beaucoup d'animaux chez Nietzsche, soit l'animal comme sorte de réalité biologique, ce précisément dont l'homme s'est éloigné, ou alors des animaux comme espace de métaphore. Le problème du philosophe est de comprendre comment l'animal est devenu malade et comment il peut cesser de l'être.

L'opposition entre « jadis » et « maintenant » est la même que le §186 de *Par-delà le bien et le mal*, rupture dans l'histoire de la philosophie. Descartes intervient ici comme le théoricien de l'animal-machine. Nietzsche présente la thèse comme positive : effectivement il faut le concevoir d'une certaine façon comme une machine, mais Descartes n'était pas conséquent, car il considérait que l'**homme** n'était pas une **machine** (la substance spirituelle est pour lui tout à fait soustraite à la machine). C'est l'erreur de Descartes : il a eu le tort de vouloir distinguer ontologiquement l'homme de l'animal. 1748, La Mettrie, *L'homme-machine*. Si l'homme est une machine au même titre que l'animal, alors **nous devons en finir avec le concept de volonté**. Critique du **libre-arbitre** : pas chez Nietzsche de volonté comme une faculté libre, qui serait au moins en partie indépendante des déterminations physiologiques. Mais cette critique s'accompagne de façon assez paradoxale d'une critique de la volonté tout court, du **serf-arbitre**, pas plus recevable que celui de libre-arbitre. *Par-delà le bien et le mal*, §21. Pourquoi ? Parce qu'il n'y a pas d'arbitre du tout. Dans le *Crépuscule des idoles*, « La raison dans la philosophie », §5 : « A l'origine de tout, l'erreur a été de croire que la volonté est quelque chose qui agit – que la volonté est une faculté... Aujourd'hui, nous savons que ce n'est qu'un mot ». La critique de la volonté comme étant seulement un mot est analogue à la critique du sujet, du « je », qui lui aussi est une illusion grammaticale. « Je pense » ne veut pas dire qu'il existe un référent. Quand on **hypostase** le **sujet grammatical** en **sujet ontologique**, on est victime d'une illusion langagière. Il s'agit de refuser l'idée d'une volonté comme faculté.

Mais alors que signifie « **volonté de puissance** » (*der Wille zur Macht*) ? Nietzsche refuse toute une série d'interprétations du terme de volonté. La volonté n'est pas une faculté propre au sujet. Nous ne devons pas comprendre que chacun d'entre nous voudrait la puissance. Ce serait le contre-sens hobbesien : chacun en conflit avec chacun, état de guerre naturel, car chacun voudrait la puissance. La volonté de ce point de vue-là n'est pas le prédicat d'un sujet, d'abord parce qu'il n'y a pas de sujet. Mais la volonté de puissance n'est pas non plus en elle-même un sujet individuel. Au fond, on n'a pas affaire à une volonté qui aurait pour objet la puissance, mais à une puissance qui veut, qui tend à s'imposer et à s'accroître. Ce n'est pas non plus la volonté dont parle Schopenhauer. La philosophie de Schopenhauer est construite sur le

concept de « **volonté de vie** » (*der Wille zum Leben*) ou **vouloir-vivre**. Il n'existe au fond qu'une volonté, et celle-ci se phénoménalise dans le monde. Ce sont des phénomènes issus de la volonté. Quand Nietzsche construit son concept sur le modèle de celui de Schopenhauer, l'objet n'est pas le même (volonté de se propager, de se reproduire chez Schopenhauer), chez Nietzsche c'est la puissance, l'intensification de la force. Le second déplacement qu'opère Nietzsche c'est que la volonté de puissance n'existe que comme volontés de puissance. la réalité est un agrégat conflictuel de volontés de puissance. Un type est un agrégat hiérarchisé de volontés de puissance. Un type apparaît, et un type disparaît : cette hiérarchisation est en effet toujours temporaire. En ce sens, §21 *Par-delà le bien et le mal* : il existe seulement des volontés fortes et des volontés faibles.

Mais n'est-on pas condamné à une interprétation atomiste/moléculaire de la volonté de puissance, à considérer le monde come agrégat de forces, de réalités simples, élémentaires, immuables, toujours identiques à elles-mêmes ? Mais Nietzsche critique très fortement l'atomisme (*GM*, §12), car il présuppose une identité à soi de l'atome, que quelque chose ne devient pas. Or si l'on veut soutenir une philosophie du devenir intégral, il faut admettre que rien ne reste identique à soi, pas même la volonté de puissance sous sa forme la plus élémentaire. Les volontés de puissance ne sont pas des éléments indécomposables, des sortes d'atomes énergétiques, mais sont elles-mêmes toujours des résultats/résultantes, qu'elles sont complexes. Cela revient à dire qu'il n'existe pas de fait premier, de réalité première, sur laquelle on pourrait s'arrêter.

« Le mot instinct est une facilité que l'on se donne » : c'est un résultat. Müller-Lauter, *Nietzsche, Physiologie de la volonté de puissance* : livre où l'on va le plus loin dans l'analyse de ce concept.

Toute sorte de réalité est vitale, et toute forme de vie tend à accroître sa puissance. Il s'agit pour Nietzsche une interprétation de la réalité, pas plus avantageuse en termes de vérité, mais en termes de santé. L'avantage de cette perspective n'est pas qu'elle est plus vraie, mais que c'est celle qui permet le mieux de combattre l'inhibition réactive de la volonté de puissance, qui trouve sa forme culminante dans le christianisme.

Combat donc contre les métamorphoses philosophiques et scientifiques du christianisme.

D. §15-19 : le christianisme en amont, l'origine du christianisme

Question de l'impulsion motrice, du ressort affectif, de la provenance du christianisme. D'où vient cette croyance si tenace, si obstinée qu'elle se reproduit dans ses apparentes négations ? La provenance du christianisme se trouve dans le **ressentiment**. Il est la religion du ressentiment. Cette thèse résume deux thèses :

- Le christianisme procède de la **haine de la réalité** (c'est-à-dire de la vie, c'est-à-dire de la volonté de puissance), haine de ce qui est
- Cette haine elle-même procède de l'**impuissance**

1. §15 : Formulation la plus générale de la thèse : le christianisme est peuplé d'illusions

Dans le christianisme, ni la morale, ni la religion ne touche à un point quelconque de la réalité. Rien que des causes imaginaires (« Dieu », « l'âme », « moi », « esprit », « libre arbitre » — ou même l'arbitre qui n'est « pas libre ») ; rien que des effets imaginaires (« le péché », « le salut », « la grâce », « l'expiation », « le pardon des péchés »). Une relation imaginaire entre les *êtres* (« Dieu », « les Esprits », « l'âme ») ; une imaginaire science *naturelle* (anthropocentrique ; un manque absolu du concept des causes naturelles) ; une psychologie imaginaire (rien que des malentendus, des interprétations de sentiments généraux agréables ou désagréables, tel que les états du grand sympathique, à l'aide du langage des signes d'idiosyncrasies religieuses et morales, — (« le repentir », « la voix de la conscience », « la tentation du diable », « la présence de Dieu ») ; une téléologie imaginaire (« le règne de Dieu », « le jugement dernier », « la vie éternelle »). — Ce monde de fictions pures se distingue très à son désavantage du monde des rêves, puisque celui-ci reflète la réalité, tandis que l'autre la fausse, la déprécie et la nie. Après que le concept « nature » fut inventé en tant qu'opposition au concept « Dieu », « naturel » devint équivalent à « méprisable », — tout ce monde de fictions a sa racine dans la haine contre le naturel (— la réalité ! —). elle est l'expression du profond déplaisir que cause la réalité... Mais ceci explique tout. Qui donc a seul des raisons pour sortir de la réalité par un mensonge ? Celui qu'elle fait souffrir. Mais souffrir, dans ce cas là, signifie être soi-même une réalité manquée... La prépondérance du sentiment de peine sur le sentiment de plaisir est la cause de cette religion, de cette morale fictive : un tel excès donne la formule pour la décadence...

Nietzsche, *L'Antéchrist*, §15

Le christianisme est peuplé seulement de **fictions**. Pour essayer de clarifier le statut de ces fictions, Nietzsche le compare à celui des rêves, et à d'autres fictions, oniriques. La grande différence entre les fictions oniriques et les fictions chrétiennes est au désavantage des secondes : **le rêve est inoffensif**. Le rêve reflète la réalité, comme un miroir. En revanche, les fictions chrétiennes faussent, dévaluent la réalité. Cette comparaison peut paraître extrêmement rapide, en fait Freud repart de là. Sans doute que ce que Nietzsche dit sur le rêve est très pauvre, car ce n'est pas ce qui l'intéresse ici. La fiction chrétienne n'a pas d'autre but que la condamnation du réel. Dans le christianisme, le monde réel s'appelle le monde naturel, et le monde naturel s'appelle le monde corrompu : c'est le monde d'après la faute. Le péché originel n'induit pas seulement la corruption de l'homme, mais le désordre de la nature elle-même, du monde lui-même.

Saint Augustin : parce que l'homme a voulu désobéir à Dieu, la nature désobéira à l'homme et l'homme se désobéira à lui-même (la nature extérieure et la nature en l'homme, c'est-à-dire son corps). Le monde en général est condamnable, désordonné, désobéissant.

C'est à ce monde-là qu'on oppose un autre monde, surnaturel, qui n'existe pas du tout, mais dont on prétend qu'il est/sera en fait le plus réel. Exemple : le miracle. Quand on dit que Dieu autorise/fait les miracles, on y voit que ce qui révèle la présence de Dieu dans le réel est

la contradiction avec la nature. Ce qui caractérise la fiction chrétienne est qu'elle ne reflète pas mais contredit le monde réel.

Mais cette formule engendre une nouvelle question : pourquoi dévaluer le monde ? Dévalue le monde réel celui qui souffre du monde réel. Qui souffre du monde réel ? Souffre du monde réel celui qui est une réalité manquée (*Verunglückt*) : être malheureux parce qu'il n'a pas eu de chance, pas de sa faute ! C'est cet être-là qui souffre de la domination et du succès, du bonheur, du triomphe des vainqueurs, des heureux. C'est cet être-là qui est malheureux sans que ce soit de sa faute, qui est contraint de condamner le monde tel qu'il est. Cet être-là se trouve nécessairement conduit à affirmer la négativité du rêve, et par contraste – c'est-à-dire réactivement – se trouve amené à inventer un autre monde, dont on pourrait dire qu'il reflète le premier, au sens strict d'une inversion spéculaire (« les derniers seront les premiers, les premiers seront les derniers »).

« Quelqu'un veut-il plonger son regard jusqu'au fond du mystère, où se cache la *fabrication de l'idéal* sur la terre ? Qui donc en aura le courage ! – Eh bien, regardez ! Voici une échappée sur cette ténébreuse usine. Mais attendez encore un moment, Monsieur le téméraire : il faut d'abord que votre œil s'habitue à ce faux jour, à cette lumière changeante... Vous y êtes ! Bon ! Parlez maintenant ! Que se passe-t-il dans ces profondeurs ? Dites-moi ce que vous voyez, ô homme des plus dangereuses curiosités ! C'est *moi* maintenant qui vous écoute.

« Je ne vois rien, mais je n'entends que mieux... C'est une rumeur circonspecte, un chuchotement à peine perceptible, un murmure surnois qui part de tous les coins et les recoins. Il me semble qu'on ment ; une douceur mielleuse englué chaque son. Un mensonge doit transformer la *faiblesse* en mérite, cela n'est pas douteux – il en est comme vous l'avez dit. »

Après !

« Et l'impuissance qui n'use pas de représailles devient, par un mensonge, la « bonté » ; la craintive bassesse, « humilité » ; la soumission à ceux qu'on hait, « obéissance » (c'est-à-dire l'obéissance à quelqu'un dont ils disent qu'il ordonne cette soumission, – ils l'appellent Dieu). Ce qu'il y a d'innocent chez l'être faible, sa lâcheté, cette lâcheté dont il est riche et qui chez lui fait antichambre, et attend à la porte, inévitablement, cette lâcheté se pare ici d'un nom bien sonnant et s'appelle « patience », parfois même « vertu », sans plus ; « ne pas pouvoir se venger » devient « ne pas vouloir se venger » et parfois même le pardon des offenses (« car *ils* ne savent pas ce qu'ils font – nous seuls savons ce qu'*ils* font ! »). On parle aussi de « l'amour de ses ennemis » – et l'on sue à grosses gouttes. »

Après !

« Ils sont misérables, sans doute, tous ces marmotteurs de prières, tous ces faux-monnayeurs ; quoique tapis au fond de leurs recoins, ils se tiennent chaud ; – mais ils prétendent que Dieu les a distingués et élus grâce à leur misère ; ne fouille-t-on pas les chiens que l'on aime le plus ? Peut-être cette misère est-elle aussi une préparation, un temps d'épreuve, un

enseignement, peut-être davantage encore – quelque chose qui trouvera un jour sa compensation, qui sera rendu au centuple, à un taux énorme, en or, non ! en bonheur. C'est ce qu'ils appellent la « félicité éternelle ».

Après !

« Maintenant ils me donnent à entendre que non seulement ils sont meilleurs que les puissants, les maîtres du monde dont ils doivent lécher les crachats (*non pas* par crainte, oh ! point du tout par crainte ! mais parce que Dieu ordonne d'honorer toutes les autorités) –, que non seulement ils sont meilleurs, mais encore que leur part est meilleure ou du moins qu'elle le sera un jour. Mais assez ! assez ! Je n'y tiens plus. De l'air ! De l'air ! Cette officine où *l'on fabrique l'idéal*, il me semble qu'elle sent le mensonge à plein nez. »

Halte ! Un instant encore ! Vous n'avez rien dit encore de ces virtuoses de la magie noire qui savent ramener le noir le plus épais à la blancheur du lait et de l'innocence : – n'avez-vous pas remarqué ce qui fait leur perfection dans le raffinement, leur touche d'artiste la plus hardie, la plus subtile, la plus spirituelle, la plus mensongère ? Prenez-y bien garde ! Ces êtres souterrains gonflés de vengeance et de haine – que font-ils de cette vengeance et de cette haine ? Avez-vous jamais entendu un pareil langage ? À n'en croire que leurs paroles, vous seriez-vous douté que vous vous trouviez au milieu de tous ces hommes du ressentiment ?...

« Je vous entends et j'ouvre de nouveau les oreilles (hélas ! trois fois hélas ! et me voilà derechef obligé de me boucher le nez !). Ce n'est qu'à présent que je saisis ce qu'ils ont répété tant de fois : « Nous autres bons – *nous sommes les justes* » – ce qu'ils demandent, ils ne l'appellent pas représailles, mais bien « le triomphe de la *justice* » ; ce qu'ils haïssent, ce n'est pas leur ennemi, non ! ils haïssent l'« injustice », l'« impiété » ; ils croient et espèrent, non pas en la vengeance, en l'ivresse de la douce vengeance (« plus douce que le miel », disait déjà Homère), mais bien « en la victoire de Dieu, du *Dieu de Justice* sur les impies » ; ce qu'il leur reste à aimer sur terre, ce ne sont pas leurs frères dans la haine, mais, à ce qu'ils disent, « leurs frères en amour », tous les bons et les justes de la terre. »

Et comment appellent-ils ce qui leur sert de fiche de consolation dans toutes les peines de l'existence – leur fantasmagorie et leur anticipation de la béatitude à venir ?

« Comment ? Est-ce que j'ai bien entendu ? Ils appellent cela « le jugement dernier », la venue de *leur* règne, du « règne de Dieu » – mais, *en attendant*, ils vivent dans « la foi », « l'espérance » et « la charité ».

Assez ! Assez ! »

Nietzsche, *La généalogie de la morale*, I-14

Sorte de réécriture de l'allégorie de la caverne. C'est le lieu pour lui où le christianisme réinterprète à l'envers les valeurs aristocratiques.

Le monde imaginaire des chrétiens n'est pas seulement imaginaire, c'est un monde qui se prétend réel et déclare inconsistant le monde réel. La fiction chrétienne falsifie, déprécie notre monde, ceci parce qu'elle procède de l'envie et de la haine qui sont engendrées par le malheur et l'impuissance.

Comparaison avec **Marx, Critique de la philosophie du droit de Hegel** : il rencontre la question de la raison d'être du christianisme : « La misère religieuse est tout à la fois l'expression de la misère réelle et la protestation contre la misère réelle. [...] Elle est l'opium du peuple ». Du point de vue de Marx, le chrétien d'invente un autre monde à titre de consolidation, qui le console de sa souffrance, de sa misère. Cette consolation est une protestation qui est à la fois **légitime et vaine** contre les injustices du monde réel. Légitime car il est légitime de combattre les injustices du monde réel. Elle est vaine car c'est un mode de contestation qui ne conduit à rien, sinon à rendre impossible la lutte réelle. C'est donc une protestation extrêmement nuisible (si j'attends l'au-delà pour voir les méchants punis).

Chez Nietzsche, il s'agit de dire que le chrétien invente un nouveau monde pour condamner haineusement le seul monde réel. De plus, ce monde réel est un monde où le chrétien est incapable de vivre non pas du fait de l'injustice objective des rapports sociaux (il ne vit pas dans un monde injuste du point de vue de Nietzsche), mais du fait de son impuissance à lui, contingente : sa malchance. Il n'y a pas du tout d'injustice objective de ce monde, qui est une interprétation chrétienne de la réalité. La critique de Marx est donc encore religieuse, car elle présuppose que le monde dans lequel nous vivons est un monde injuste.

2. §16 : l'idée chrétienne de Dieu

Une critique de *la conception chrétienne de Dieu* nécessite une même conclusion. Un peuple qui croit encore à lui-même a aussi son propre Dieu. Il vénère en lui les conditions qui le rendent victorieux, ses vertus, il projette la sensation de plaisir qu'il se cause à lui-même, le sentiment de puissance dans un être qu'il peut en remercier. Qui est riche, veut donner : un peuple fier a besoin d'un Dieu, à qui *sacrifier*... La religion, dans ces conditions, est une forme de la reconnaissance. On est reconnaissant envers soi-même : voilà pourquoi il faut un Dieu. Un tel Dieu doit pouvoir servir et nuire, doit être ami et ennemi, on l'admire en bien comme en mal. La castration contre nature d'un Dieu, pour en faire un Dieu du bien seulement, se trouverait en dehors de tout ce que l'on a besoin de souhaiter. On a besoin du Dieu méchant autant que du Dieu bon. On ne doit pas préciser sa propre existence à la tolérance, à la philanthropie... Qu'importerait un Dieu qui ne connaîtrait ni la colère, ni la vengeance, ni l'envie, ni la moquerie, ni la ruse, ni la violence, qui ignorerait peut-être même les radieuses *ardeurs* de la victoire et de l'anéantissement ? On ne comprendrait pas un Dieu pareil, pourquoi l'aurait-on ? Sans doute, quand un peuple périclité, quand il sent disparaître définitivement sa foi en l'avenir, son espoir en la liberté, quand la soumission lui paraît être de première nécessité, quand les vertus des assujettis entrent dans sa conscience, comme une condition de la conservation, alors il *faut* aussi que son Dieu se transforme. Il devient maintenant cagot, craintif, humble, il conseille « la paix de l'âme », l'absence de la haine, les égards, l'« amour », même de l'ami et de l'ennemi. Il ne fait que moraliser, il rampe dans la tanière de toutes les morales privées, devient le Dieu de tout le monde, de la vie privée,

devient cosmopolite... Autrefois il représentait un peuple, la force d'un peuple, tout ce qui est agressif et altéré de puissance dans l'âme d'un peuple ; maintenant il est seulement encore le Dieu bon... En effet, il n'y a pas d'autre alternative pour les Dieux : *ou bien* ils sont la volonté de puissance — alors ils seront les Dieux d'un peuple, — *ou bien* ils sont l'impuissance de la puissance et alors ils deviendront nécessairement *bons*...

Nietzsche, *L'Antéchrist*, §16

Dans le *Crépuscule des idoles*, « Ceux qui veulent améliorer l'humanité », §1 : il appelle le concept de **Dieu** un « **contre-concept** » : c'est un concept dont toute l'essence est d'être contre, réactif. Il n'a pas d'autre vocation que de déprécier le monde réel. Ceci peut se dire et doit se dire du Dieu chrétien, mais pas de toute sorte de dieu. Il centre sa critique sur l'idée chrétienne de Dieu.

Tout peuple invente un/des dieu(x), secrète de la fiction religieuse, de la divinité. Un peuple s'invente un dieu car il a besoin de projeter, d'hypostasier les conditions de ses succès, de ses victoires, et le plaisir qu'il prend à exercer la puissance. Dieu est la projection du sentiment de puissance. Le besoin de dieu ici est le besoin de s'aimer soi-même. Nietzsche dans ce texte s'approprie la vieille critique de l'anthropomorphisme religieux : l'homme s'invente un dieu à son image, sans doute ! mais dieu est l'image du sentiment triomphant de puissance de ce peuple.

1^{ère} conséquence : il ne peut y avoir que des dieux régionaux. Chaque peuple a son propre sentiment de puissance et son propre dieu. L'idée de dieu universel n'a pas d'espace pour s'installer, pour prospérer.

2^{ème} conséquence : ce dieu est une puissance de faire le bien et de faire le mal.

13. Pour la doctrine du sentiment de puissance.

A faire du bien et à faire du mal on exerce sa puissance sur les autres - et l'on ne veut pas davantage ! A faire du mal, sur ceux à qui nous sommes forcés de faire sentir notre puissance ; car la douleur est pour cela un moyen beaucoup plus sensible que le plaisir : - la douleur s'informe toujours des causes, tandis que le plaisir est porté à s'en tenir à lui-même et à ne pas regarder en arrière. A faire le bien et à vouloir le bien sur ceux qui dépendent déjà de nous d'une façon ou d'une autre (c'est-à-dire qui sont habitués à penser à nous comme à leur cause) ; nous voulons augmenter leur puissance puisque de cette façon nous augmentons la nôtre, ou bien nous voulons leur montrer l'avantage qu'il y a à être sous notre domination, - ainsi ils se satisferont davantage de leur situation et seront plus hostiles et plus prêts à la lutte contre les ennemis de notre puissance. Que nous fassions des sacrifices soit à faire le bien, soit à faire le mal, cela ne change pas la valeur définitive de nos actes ; même si nous y apportons notre vie comme fait le martyr en faveur de son église, ce serait un sacrifice apporté à notre besoin de puissance, ou bien en vue de conserver notre sentiment de puissance. Celui qui sent qu'il « est en possession de la vérité » combien d'autres possessions ne laisse-t-il pas échapper pour sauver ce sentiment ! Que de choses ne jette-t-il par par-dessus bord pour se maintenir « en haut », - c'est-à-dire au-dessus de ceux qui sont privés de la vérité ! Certainement la condition où nous nous trouvons pour faire le mal est rarement aussi infiniment agréable que celle où

nous nous trouvons pour faire du bien, - c'est là un signe qu'il nous manque encore de la puissance, ou bien c'est la révélation de l'humeur que nous cause cette pauvreté, c'est l'annonce de nouveaux dangers et de nouvelles incertitudes pour notre capital de puissance et notre horizon est voilé par ces prévisions de vengeance, de raillerie, de punition, d'insuccès. Ce n'est que pour les hommes les plus irritables et les plus vides du sentiment de puissance qu'il peut être agréable d'imprimer au récalcitrant le sceau de la puissance, pour ceux qui ne voient qu'un fardeau et un ennui dans l'aspect des hommes déjà assujettis (ceux-ci étant l'objet de la bienveillance). Il s'agit de savoir comment on a l'habitude d'épicer sa vie; c'est une affaire de goût de préférer l'accroissement de puissance lent ou soudain, sûr ou dangereux et hardi, - on cherche toujours telle ou telle épice selon son tempérament. Un butin facile, pour les natures altières, est quelque chose de méprisable; un sentiment de bien-être ne leur vient [qu'à la vue d'hommes que rien n'a pu abattre et] qui pourraient devenir leurs ennemis, et de même à [la vue]³ de toutes les possessions difficilement accessibles; ils sont souvent durs envers celui qui souffre, car ils ne le jugent pas digne de leur effort et de leur fierté, mais ils se montrent d'autant plus courtois envers leurs semblables, avec qui la lutte serait certainement honorable, si l'occasion devait s'en présenter. C'est sous l'effet du sentiment de bien-être que procure cette perspective que les hommes d'une caste chevaleresque se sont habitués à l'échange d'une politesse de choix. - La pitié est le sentiment le plus agréable chez ceux qui sont peu fiers et n'ont point l'espérance d'une grande conquête : pour eux, la proie facile - et tel est celui qui souffre - est quelque chose de ravissant. On vante la pitié, comme étant la vertu des filles de joie.

Nietzsche, *Le Gai savoir*, §13

Pour étendre sa puissance, dans certains cas on a besoin de faire du bien, et dans d'autres cas de faire du mal. Le bien et le mal sont ici des stratégies d'extension de la puissance. cela est vrai de ces dieux que s'inventent ces peuples. Nietzsche pense ici aux juifs, à Israël, au Dieu d'Israël. §25 *L'Antéchrist*, on retrouve exactement le même langage : ce sont les juifs qui avaient un rapport juste avec Dieu. Nietzsche valorise dans la religion juive ce qui a été historiquement condamné par les chrétiens, c'est-à-dire un Dieu violent. Le christianisme s'est construit en partie en critique du judaïsme, d'un Dieu passionnel, cruel, sans pitié, pas du tout un Dieu d'amour. Il se construit sur la dénégation de ce que Nietzsche inversement ici valorise.

Comment cette fiction-là va devenir la fiction chrétienne, à la fois d'un Dieu unilatéralement bon et universel ?

30/03/21

Vie = volonté de puissance.

Peut-on affirmer que toute réalité est vivante et par conséquent veut la puissance ? Distinction difficilement contournable de l'organique et du non-organique. E textes où Nietzsche semble identifier carrément le vivant et l'être, ce qui semble effacer la distinction entre vivant et inerte. Fragment posthume (pas le même statut qu'un texte publié) automne 1985-printemps 1986, I-24 : « Le vivant et l'être : par ailleurs il n'y a pas d'autre être ».

La morale du bon et du mauvais

La mauvaise morale : celle du bien et du mal

La raison pour laquelle nous avons à combattre la morale chrétienne : elle est toujours en activité dans ce qui pourtant semble la renier : la philosophie et la connaissance scientifique (dont la science du vivant paraît la pointe la plus avancée)

Étant donné qu'il faut toujours combattre le christianisme car il est encore en acte, il faut arriver à identifier sa provenance : c'est la religion de l'impuissant, du ressentiment. Il faut différencier cette critique de la religion comme émanation, production haineuse du ressentiment, avec la critique marxiste de la religion, laquelle est une protestation impuissante, mais au fond légitime.

§16 : démontrer la même chose (christianisme = religion d'impuissant) mais par un autre chemin, celui de l'histoire de la religion qui est à l'origine du christianisme, c'est-à-dire la religion juive. Au fond, une religion en général est la projection en une divinité de la confiance en soi d'un peuple. Dans une croyance religieuse, nous trouvons l'amour, la fierté, l'orgueil qu'un peuple guerrier, conquérant, triomphant éprouve de lui-même. Nietzsche transpose la vieille thèse selon laquelle l'homme crée Dieu à son image, ici un peuple, c'est-à-dire une volonté de puissance belliqueuse, crée un dieu à son image, où elle transpose la fierté qu'elle éprouve d'elle-même. Par conséquent, il ne peut y avoir que des dieux régionaux, puisque chaque peuple projette la fierté qu'il éprouve de lui-même, et le dieu qu'il invente à l'image de sa volonté de puissance est par hypothèse en mesure de faire à la fois le bien et le mal.

Le Gai savoir, §13 : Nietzsche a une conception féodale de la volonté de puissance, car faire du bien aux autres, c'est-à-dire produire en eux souffrance ou plaisir, en leur permettant d'exercer leur puissance, ce sont deux stratégies différentes, dont l'objectif est unique : augmenter sa puissance. on exerce sa puissance négativement sur ceux qui ne dépendent pas encore de nous. Les faire souffrir, c'est les contraindre à éprouver notre puissance et s'en souvenir. En revanche, nous exerçons positivement notre puissance sur ceux qui sont déjà en notre puissance, et en leur permettant d'exercer leur puissance nous accroissons la nôtre. Modèle du seigneur qui a des vassaux qu'il favorise, qu'il protège à condition qu'il combatte contre eux, et à côté le seigneur a des rivaux qu'il combat agressivement. La volonté de puissance fait le bien et le mal selon que c'est la stratégie la plus opportune pour s'intensifier.

Dans *L'Antéchrist*, le peuple guerrier se projette en un dieu qui fait le bien ou le mal parce qu'il est la projection de la volonté de puissance collective de ce peuple

→ Comment comprendre que cela ait changé ? Le point d'arrivée de cette histoire est un dieu qui, au contraire de ce qu'on a repéré, ce caractérise par le fait que d'un côté il est unilatéralement bon, et est universel, ou cosmopolite. Comment sommes-nous passés de dieux régionaux qui font le bien et le mal à un dieu universel, d'amour et de pardon ? C'est essentiellement l'échec, la défaite, le malheur du peuple jadis triomphant, c'est le passage de la puissance à l'impuissance. Le peuple, en sujet d'échec, d'assujettissement ou d'exil va se trouver conduit à penser son dieu comme un dieu de l'impuissance, c'est-à-dire qui dévalue la volonté de puissance, qui considère que l'exercice de la puissance est condamnable. Dieu d'amour, du pardon des offenses, est projection de l'impuissance et doit être universel : l'universel est la négation du conflit. C'est l'universel de la paix, de l'unité dans la vérité, c'est-à-dire la négation

du réel, irréductibilité du conflit lié à la pluralité des volontés de puissance. Ce peuple impuissant va se retrouver à dédoubler Dieu en un dieu de l'amour et de tous, et un dieu mauvais (le diable) : « On comprend, sans qu'il y ait besoin d'une indication, dans quel moment de l'histoire, la fiction dualistique d'un bon et d'un mauvais Dieu devient possible. » (§17). Le diable devient un personnage mythologique à part entière.

Kurt Flasch, *Le diable dans la pensée européenne* : le diable apparaît de manière assez ténue dans l'Ancien Testament, mais c'est dans le Nouveau Testament qu'il devient un personnage décisif.

Nietzsche interprète ce dédoublement comme une nécessité inhérente au devenir de la religion juive et chrétienne, au judéo-christianisme, compris comme étant au fond cette histoire, ce passage d'une religion juive triomphante, glorieuse, positive, à une religion juive négative, qui va se transformer elle-même en christianisme.

3. §17 : le christianisme comme aggravation du judaïsme

Partout où, d'une façon quelconque, la volonté de puissance diminue, il y a chaque fois aussi un retour physiologique, une *décadence*. La divinité de la *décadence* circonscrite dans ses vertus et ses instincts virils devient nécessairement le Dieu de ceux qui sont dans un état de régression physiologique, le Dieu des faibles. Eux-mêmes ne s'appellent pas les faibles, ils s'appellent les « bons ». On comprend, sans qu'il y ait besoin d'une indication, dans quel moment de l'histoire, la fiction dualistique d'un bon et d'un mauvais Dieu devient possible. Avec le même instinct dont se servent les assujettis pour abaisser leur Dieu vers « le bien en soi », ils enlèvent ses bonnes qualités au Dieu de leurs vainqueurs ; ils se vengent de leurs maîtres en *diabolisant* leur Dieu. Le bon Dieu, tout autant que le diable : Tous deux sont des produits de la *décadence*. Comment peut-on encore se soumettre, de nos jours, à la simplesse des théologiens chrétiens pour décréter, avec eux, que le développement de la conception de Dieu depuis le « Dieu d'Israël », le Dieu d'un peuple, jusqu'au Dieu chrétien, l'ensemble de toutes les bontés, puisse être un progrès ? Mais Renan même le fait. Comme si Renan avait un droit à la simplesse ! Le contraire saute aux yeux. Si l'on élimine de la conception de Dieu, les conditions de la vie ascendante, tout ce qui est fort, brave, superbe, fier, si cette conception choit pas à pas pour devenir le symbole d'un bâton de lassitude, d'une ancre de salut pour tous ceux qui se noient, si l'on en fait le Dieu des pauvres gens, des pêcheurs, des malades par excellence et si l'attribut de « Sauveur », « Rédempteur » reste en quelque sorte et d'une manière générale le seul attribut divin : de quoi témoigne donc une pareille transformation ? une telle réduction du divin ? — Sans doute : le « règne de Dieu » en est grandi. Autrefois Dieu n'avait que son peuple, son peuple « élu ». Dans l'intervalle, il s'en alla à l'étranger, tout comme son peuple, il se mit en voyage, sans jamais plus se tenir tranquille : jusqu'à ce que partout il fût chez lui, le grand cosmopolite, — jusqu'à ce qu'il eût de son côté « le grand nombre » et la moitié du monde. Mais le Dieu du « grand nombre », le démocrate parmi les dieux, ne devint quand même pas de fier Dieu de païen : il resta juif, il resta le Dieu des carrefours clandestins, le Dieu des recoins et des lieux obscurs, de tous les quartiers malsains du monde entier. Son royaume universel est, avant comme après, un royaume souterrain, un hôpital, un royaume de ghetto... Et lui-même si pâle, si faible, si décadent... Même les plus blêmes parmi les pâles se rendirent maître de lui, messieurs les métaphysiciens, ces albinos de la pensée. Tant ils

filèrent leur toile autour de lui, qu'hypnotisé par leurs mouvements, il devint araignée lui-même, lui-même métaphysicien. Maintenant, il dévida de nouveau le monde hors de lui-même — *sub specie Spinozae* — il se transfigura en une chose toujours plus mince, toujours plus pâle, il devint « idéal », « esprit pur », « *absolutum* », « chose en soi »... La ruine d'un Dieu : Dieu devint « chose en soi »...

Nietzsche, *L'Antéchrist*, §17

Renan est l'auteur d'un bestseller à l'époque, *Vie de Jésus*, 1863. Nietzsche revient dessus à plusieurs reprises, avec une sorte de fureur. Renan dit que :

- Le christianisme est issu d'une rupture avec le judaïsme. *Vie de Jésus*, chapitre 5 : « Une haute notion de la Divinité, qu'il ne dut pas au judaïsme, et qui semble avoir été la création de sa grande âme, fut en quelque sorte le germe de son être tout entier » : en Jésus surgit un concept de Dieu qui n'est pas celui du judaïsme
- Cette rupture avec le judaïsme est une rupture heureuse, salutaire, positive. Chapitre 5 : « ce n'est pas l'ancienne loi, ce n'est pas le Talmud qui ont conquis et changé le monde. Peu originale en elle-même si l'on veut dire par-là qu'on pourrait avec des maximes plus anciennes la recomposer presque tout entière, la morale évangélique n'en reste pas moins la plus haute création qui soit sortie de la conscience humaine, le plus beau code de la vie parfaite que le moraliste ait tracé ».

Affirmation d'une distinction qualitative, d'un clivage fondamental entre le christianisme et le judaïsme. Aussi, idée que le christianisme est une morale dont on peut trouver des éléments dans l'humanité antérieure, mais elle trouve dans le christianisme sa forme optimale, et représente la plus haute création qui soit sortie de la conscience humaine. Le rapport entre le christianisme et le judaïsme est à la fois de rupture et de progrès.

Nietzsche dit exactement l'inverse :

- Le christianisme ne rompt pas avec le judaïsme, c'est le même Dieu : « Mais le Dieu du « grand nombre », le démocrate parmi les dieux, ne devint quand même pas de fier Dieu de païen : il resta juif ».
- Cette rupture n'est pas du tout un progrès mais une régression, une détérioration, une aggravation. Dans le christianisme, le judaïsme empire. Le §17 esquisse une sorte de double-scansion qui implique une dégradation continue, passage du dieu juif au dieu chrétien, ensuite passage du dieu chrétien au dieu des philosophes (traditionnellement opposés : objet de croyance VS objet d'une démonstration rationnelle).

Dieu des philosophes est le Dieu des chrétiens à l'état fantomatique. Ce que les philosophes modernes disent de Dieu, c'est l'exténuation du Dieu chrétien. Il subsiste sous une forme évanescente. On rencontre des euphémisations ontologiques. Nietzsche aligne des concepts qu'il considère permutable : idéal (Kant : Dieu comme Idéal), esprit pur, absolu, chose en soi (Kant). Dieu n'est plus qu'une chose dont le coefficient ontologique de densité se trouve passablement affaibli.

Métaphore de la toile d'araignée et Spinoza. Sur Spinoza, Nietzsche tient un discours ambivalent.

Lettre à Overbeck du 30 juillet 1881 : il y dit qu'il a découvert Spinoza, et énumère des thèses qu'il pense trouver chez Spinoza et qu'il est prêt à faire siennes : entre autres la négation du libre-arbitre. Cependant, il trouve aussi chez lui des thèses qui ne lui conviennent pas du tout. Il semble en fait qu'il ait très peu lu Spinoza, il en a essentiellement une connaissance de seconde main. Il a lu des histoires de la philosophie, notamment de Kuno Fischer. N'étant pas un philosophe de profession, il n'en a pas la culture philosophique, ce qui permet aussi sans doute l'originalité de sa pensée.

Ce que Nietzsche voit dans Spinoza, c'est une sorte d'autisme doctrinal : au fond, c'est un dieu philosophique qui est complètement dépouillé de toute espèce de sensualité (pourtant christianisme avec dieu de l'incarnation). Dans *L'Éthique* de Spinoza, on voit un discours philosophique qui se referme sur lui-même, se nourrit de lui-même, dont le point de départ et le point d'arrivée sont le même. on va de Dieu à Dieu, d'un Dieu conceptuel, à ce même Dieu conceptuel. On est pris dans un discours circulaire, hermétique, qui a complètement décroché de toute connexion avec le monde sensible, c'est-à-dire réel. C'est en ce sens-là que le Dieu devient lui-même métaphysicien. Au fond, l'immanence spinoziste est le nom positif ou savant de cet autisme, c'est-à-dire de ce refus du dehors. Cette lecture négative de Spinoza fait écho à §5 de *Par-delà le bien et le mal*, texte où Nietzsche s'en prend sommairement et avec virulence au « charlatanisme de forme mathématique » (mode de présentation de *L'Éthique*), et §372 du *Gai savoir*, où Spinoza est présenté comme l'idéaliste-type : bon exemple d'un philosophe qui désensualise complètement le monde, construction animique, sans vie, sans sang. Nietzsche compare Spinoza à Ulysse, qui ne veut pas entendre les sirènes du réel. Spinoza intervient comme présentation à l'état pur de ce que devient la philosophie sous sa forme abstraite, dans son refus rationaliste, conceptuel du monde réel, du monde de la phénoménalité.

Dans la métaphore de l'araignée (en fait surdéterminée, peut renvoyer à plein de choses différentes), E jeu de mot : *Spinne* (araignée), *spinnen* (dérailer), Spinoza. Philosophe métaphysicien qui déraille, débloque, perd le contact avec le réel. C'est une araignée, animal qui tire tout de lui-même. Dans *L'Éthique*, toute la réalité vient de Dieu et y retourne.

Bacon, *Novum organum*, I-96 : il se livre à une comparaison, une analogie entre les philosophes et les animaux. Il dit qu'il faut distinguer :

- Araignée : métaphore du philosophe dogmatique, car il tire tout de lui-même, ne tient aucun compte de l'extérieur, de l'observation, de l'expérience. Il dit que le dogmatique « tisse sa toile à partir de sa propre substance ». S'il écrit avant Spinoza, on pourrait utiliser cette formule pour lire Spinoza
- Fourmi : métaphore du philosophe empirique, qui observe, qui recueille des matériaux à l'extérieur, mais ne fait rien d'autre que les collecter. Il se contente d'amasser. C'est un collectionneur. Il recueille des données, mais incapable d'en faire quoi que ce soit par lui-même
- Abeille : c'est le milieu entre la fourmi et l'araignée : « elle recueille sa matière des fleurs des jardins et des champs, mais la transforme et la digère par une faculté qui lui est propre » : elle s'approprie l'extérieur, le transforme, en fait autre chose.

Pierre Bayle, fin XVIIe, début XVIII (même génération que Locke, Leibnitz, Malebranche, Bossuet, Fénelon...), ***Dictionnaire historique et critique*, 1696** : énormément lu. C'est une gigantesque machine de guerre, se présente sous la forme d'un dictionnaire, mais à chaque fois il présente l'objet et ajoute des notes. A partir de ça, il produit un nombre considérable

d'appréciations critiques très riches. Dans l'article de Spinoza, Bayle qui est critique vis-à-vis de lui (comme beaucoup à l'époque), il transfère sur Spinoza ce que Bacon pouvait dire sur l'araignée à propos du philosophe dogmatique. Guère connu à l'époque, mais à réputation sulfureuse de philosophe athée. Il va procéder à une comparaison, et citer un récit de voyage. Bernier, qui a notamment voyagé en Inde : Bernier décrit la religion indienne (hindou). Il dit qu'une certaine croyance hindoue, que certains hommes de religion hindoue, « ces cabalistes hindous prétendent que Dieu ou cet être souverain qu'ils appellent *Achar*, immobile, immuable, a non seulement produit ou tiré les âmes de sa propre substance ; mais généralement encore tout ce qu'il y a de matériel et de corporel dans l'univers ; et que cette production ne s'est pas faite à l'aide des causes efficientes, mais à la façon d'une araignée qui produit une toile qu'elle tire de son nombril et qu'elle reprend quand elle veut ». Création qui n'en est pas vraiment une, tire la réalité de lui-même. Une **cause efficiente** suppose qu'elle est distincte de l'effet. Ici, la cause est dans l'effet → **cause immanente**. Ce type de causalité fondamentalement antichrétien, on en trouve un modèle en Inde, et la métaphore dans l'araignée. Analogie spinozisme-hindouisme et métaphore avec l'araignée, qui semble tout tirer d'elle-même et semble pouvoir tout rappeler à elle-même. modèle de production qui se distingue de la création.

On passe du philosophe métaphysicien au dieu métaphysicien. L'araignée est un dieu métaphysique qui crée le dieu à partir de lui-même, négation malade de toute extériorité. Seul quelqu'un de totalement terrorisé par le réel peut imaginer un Dieu qui tirerait le monde de lui-même. *Persona*, Bergman (film) : passage où un personnage pense avoir vu Dieu en voyant une araignée.

4. §18 : un Dieu nihiliste

La conception chrétienne de Dieu — Dieu, le Dieu des malades, Dieu, l'araignée, Dieu, l'esprit — est une des conceptions divines les plus corrompues que l'on ait jamais atteintes sur terre ; elle est peut-être même à l'étiage de l'évolution descendante du type divin : Dieu dégénéré en *contradiction de la vie*, au lieu d'être sa glorification et son éternel *oui* ! Déclarer la guerre, en Dieu, à la vie, à la nature, à la volonté de vivre ! Dieu, la formule pour toutes les calomnies de l'« en-deçà », pour tous les mensonges de l'« au-delà » ! Le néant divinisé en Dieu, la volonté du néant sanctifiée !...

Nietzsche, *L'Antéchrist*, §18

Ce Dieu juif qui est devenu Dieu chrétien, et Dieu spinoziste, est une contradiction (*Widerspruch*) apportée à la vie. Dieu est une pure contradiction apportée à la vie, elle n'est pas dialectique, ne fait rien avancer du tout, n'est pas un ressort. Elle est ici une négation, un non à la vie, qui n'est rien d'autre que ce non. Dit non à la vie, à l'être, au réel, et oui à ce qui n'est pas, au néant. Ce qu'au fond le juif tardif, le chrétien, le métaphysicien spinoziste ou kantien, projette en Dieu, ce n'est plus la volonté de puissance positive, mais la volonté de néant (le nihilisme). Le christianisme est en ce sens la sanctification du néant.

Opposition **en-deçà/au-delà** : elle est cardinale chez Nietzsche, récurrente. Elle signifie qu'il faut valoriser, évaluer positivement l'en-deçà ce monde, qui est le seul monde réel,

et l'au-delà, autre monde prétendu réel par le christianisme, le platonisme et ses avatars. L'en-deçà est le sens de la terre (VS ciel). Diderot, Rameau : « Je suis de ce monde et j'y reste ». Il n'existe pas d'autre monde que ce monde-ci. Au-delà est une proposition qu'on peut substantiver en français et en allemand : *jenseits*. L'au-delà c'est l'arrière-monde, l'autre monde, qui adviendra quand celui-ci aura disparu. Tous les ailleurs qu'on a pu inventer car on ne supportait pas le monde réel. Mais il peut avoir une connotation positive dans la bouche de Nietzsche (Par-delà/au-delà du bien et du mal). Tome XII, 1886-1887, fragment 5-6 : « Et si vous voulez sérieusement vous débarrasser de « l'au-delà » : je crains qu'il n'y ait pas d'autre moyen, vous devez d'abord vous décider pour mon « au-delà » ». E deux au-delà !! L'au-delà de l'ailleurs, de l'autre monde, qui n'a pas d'autre fonction que d'occulter, de déprécier ce monde-ci. Puis l'au-delà du bien et du mal, dépasser l'antinomie du bien et du mal, lui substituer l'antinomie du bon et du mauvais qu'on a rencontré au paragraphe 2 de *L'Antéchrist*.

Sur la **transfiguration** (*Verklärung*) : au sens théologique du terme, désigne le moment où le Christ apparaît aux apôtres comme Dieu qui révèle sa divinité aux apôtres. Nietzsche s'approprie un concept théologique en en retournant totalement la signification. Ici, ce serait Dieu qui serait le oui éternel à la vie, le Dieu de l'éternel retour. Transfiguration ne renvoie plus à un Dieu qui serait l'antithèse de la vie, mais est utilisé pour désigner positivement un Dieu qui ne serait rien d'autre que le désir du retour éternel de l'identique, un oui à ce qui est. Exemple de cette stratégie de Nietzsche où il emploie des concepts théologiques chrétiens pour en retourner la signification. Pareil avec **rédemption**, utilisé positivement *Généalogie de la morale*, II-24. Ce recours au langage théologique contre la théologie n'est lui-même qu'un exemple de cette stratégie générale par laquelle Nietzsche emploie les langages toujours pour les retourner contre eux-mêmes.

5. §19 : la victoire durable du christianisme sur le paganisme barbare est une catastrophe

Que les fortes races du nord de l'Europe n'aient pas repoussé le Dieu chrétien, ne fait vraiment pas honneur à leur don religieux, pour ne pas parler de leur goût. Ils auraient dû en finir de ce produit de la décadence malade et débile. Voilà pourquoi repose sur eux une malédiction : ils ont absorbé, dans tous leurs instincts, la maladie, la vieillesse, la contradiction, depuis lors ils n'ont plus créé de Dieu ! Deux mille ans presque, et pas un seul nouveau Dieu ! Hélas, il subsiste toujours, comme un *ultimatum* et un *maximum* de la force créatrice du divin, du *creator spiritus* dans l'homme, ce pitoyable Dieu du monotono-théisme chrétien ! Cet édifice de décombres né de zéro, de notions et de contradictions, où tous les instincts de *décadence*, toutes les lâchetés et toutes les fatigues de l'âme trouvent leur sanction !

Nietzsche, *L'Antéchrist*, §19

Le grand malheur est que ce concept chrétien de Dieu a triomphé, a vaincu les barbares, les peuples du Nord. Les missionnaires issus du monde méditerranéen et proche-oriental ont converti les barbares, ont christianisé le monde barbare. C'est une catastrophe, car c'est une victoire durable. Entreprise dont le triomphe a été durable. Au fond, depuis la naissance du christianisme, on n'a pas pu inventer de nouveau Dieu : c'est ce qu'il appelle le

monotonothéisme. De son point de vue, qu'on lise les darwinien, Kant, Spinoza, Pascal... de toute façon on retrouve toujours la même chose. La **monotonie** est la vérité de la culture européenne, qui ne parvient pas à faire autre chose qu'à répéter indéfiniment le théisme chrétien dont nous avons commencé à comprendre qu'il était lui-même le théisme juif tardif.

E. §20-24 : comparaison christianisme/bouddhisme

1. §20 : le bouddhisme est une religion moins désastreuse que le christianisme

Par ma condamnation du christianisme, je ne voudrais pas avoir fait tort à une religion parente qui le dépasse même par le nombre de ses croyants : le *bouddhisme*. Tous les deux vont ensemble en tant que religions nihilistes — ce sont des religions de *décadence* — tous les deux sont séparées de la plus singulière manière. Le critique du christianisme est profondément reconnaissant aux indianisants de pouvoir les comparer maintenant. — Le bouddhisme est cent fois plus réaliste que le christianisme, — il porte en lui l'héritage de savoir objectivement et froidement poser des problèmes, il vient après un mouvement philosophique de plusieurs siècles, l'idée de « Dieu » dans sa genèse est déjà fixée quand il arrive. Le bouddhisme est la seule religion vraiment *positiviste* que nous montre l'histoire, même dans sa théorie de la connaissance (un strict phénoménalisme) — il ne dit plus « lutte contre le péché », mais, donnant droit à la réalité, « lutte contre la *souffrance* ». Il a déjà derrière lui, et cela le distingue profondément du christianisme, l'illusion volontaire des conceptions morales, — il se trouve placé, pour parler ma langue, par delà le bien et le mal. Les deux faits physiologiques qu'il prend en considération et sur lesquels il repose sont : d'abord, une hypertrophie de la sensibilité, qui s'exprime par une faculté de souffrir raffinée, *ensuite* une hyperspiritualisation, une vie trop prolongée parmi les concepts et les procédures logiques, où l'instinct personnel a été lésé en faveur de l'impersonnalité. (— Deux états que du moins quelques-uns de mes lecteurs, les « objectifs » comme moi, connaissent par expérience). En raison de ces conditions physiologiques, une *dépression* s'est formée, contre laquelle Bouddha procède hygiéniquement. Il emploie comme remède la vie en plein air, la vie ambulatoire, la tempérance et le choix des aliments, des précautions contre les spiritueux, contre tous les états affectifs qui font de la bile, qui échauffent le sang. Point de soucis, ni pour soi ni pour les autres !

Il exige des représentations qui procurent soit le repos, soit la gaiété, il invente le moyen de se débarrasser des autres. Il entend la bonté, le fait d'être bon, comme favorable à la santé. La *prière* est exclue, tout comme l'*ascétisme* ; pas d'impératif catégorique, aucune contrainte, pas même dans la communauté claustrale (on peut de nouveau en sortir). Tout cela ne seraient que des moyens pour renforcer cette trop grande sensibilité. C'est pourquoi il n'exige non plus la lutte contre les hérétiques ; sa doctrine ne se défend de rien davantage que du sentiment de vengeance, de l'aversion, du *ressentiment*, (« l'inimitié ne met pas fin à l'inimitié » : c'est le touchant refrain de tout le bouddhisme...). Et cela avec raison : En considération de l'intention principale, diététique, ces émotions seraient tout à fait *malsaines*. Il combat la fatigue spirituelle qu'il trouve à son arrivée et qui s'exprime par une trop grande « objectivité » (c'est-à-dire affaiblissement de l'intérêt individuel, perte de l'équilibre, de l'égoïsme) par un

sévère retour, même des intérêts spirituels, sur la *personnalité*. Dans l'enseignement de Bouddha, l'égoïsme devient un devoir : la « seule chose nécessaire ». Comment on se dégage de la souffrance, c'est ce qui règle et délimite toute la diète spirituelle (il est peut-être permis de se rappeler cet Athénien qui déclarait également la guerre à « la science pure », Socrate qui, dans le domaine des problèmes, éleva l'égoïsme personnel à la hauteur d'un principe de morale).

Nietzsche, *L'Antéchrist*, §20

Les deux religions font la paire car elles participent toutes deux du nihilisme, toutefois le fait que le bouddhisme soit analogue au christianisme ne signifie pas qu'il ne faille pas hiérarchiser. Plutôt que de fonder, il faut comparer. Comparer n'est pas relativiser : E une relativisation certes de la prétendue universalité du christianisme, mais il ne s'agit pas de s'en tenir à cet effet de relativisation. S'il se contentait de comparer pour relativiser, il serait vraiment un homme des Lumières (Montesquieu et Voltaire utilisaient souvent la relativisation pour dévaluer le christianisme en le mettant sur le même plan que d'autres croyances). Ici, la **comparaison** contribue à une **évaluation**. Conclusion : le bouddhisme est une religion moins désastreuse que le christianisme.

Nietzsche est un très grand lecteur de **Schopenhauer**, qui avait confronté christianisme, bouddhisme, et brahmanisme. *Le monde comme volonté et représentation*, chapitre 48 des suppléments : Schopenhauer valorise ces religions, parce qu'elles ont un fond commun, qu'il entend positivement. Les trois ont appréhendé, sous une forme infra-conceptuelle, infra-philosophique, mythologique, une réalité profonde. Ils ont compris quelque chose de tout à fait vrai, et ont été incapables de la dire philosophiquement. Schopenhauer dit philosophiquement ce qui été dit confusément par ces religions. Schopenhauer valorise les catholiques contre les protestants. Ce qui a été compris, c'est le fait que la vie, c'est la souffrance. On ne peut pas vivre sans souffrir. Puisque la vie c'est la souffrance, la seule voie pour ne pas souffrir, c'est de ne pas vivre, c'est-à-dire de vivre le moins possible ($\neq$ se suicider), pour souffrir le moins possible. Vivre en retrait. Ce nom, c'est l'ascétisme, terme récent, qui apparaît fin XVIIIe – début XIXe. Schopenhauer est le premier philosophe à mettre en avant ce concept, et positivement. Pour lui, le vrai nom de la morale est l'ascétisme. Si l'on vit a minima, on souffrira a minima. Vivre c'est soit désirer ($\rightarrow$ frustration), soit s'ennuyer (désir satisfait $\rightarrow$ ennui). Il n'y a pas de vie heureuse. Schopenhauer critique les philosophes qu'il considère comme optimistes (et ayant pour lui tort). Valorisation simultanée du bouddhisme et du christianisme chez lui, pour autant qu'elles ont été les compréhensions intuitives, les appréhensions spontanées d'une vérité profonde qu'il appartenait à Schopenhauer de formuler dans sa pleine et entière clarté.

D'où le choix de Nietzsche de comparer christianisme et bouddhisme, en disant exactement le contraire : il dévalue les deux croyances. De plus, il va les hiérarchiser : sont sans doute analogue (participent toutes deux du nihilisme), mais hiérarchisées, au détriment du christianisme. L'infériorité du christianisme tient à ce qu'on y rencontre le péché originel (certes Schopenhauer le considérerait comme une superstition, une bêtise, mais secondaire, car les chrétiens auraient compris que le monde réel est corrompu). Le christianisme ne se contente pas de dire que la vie est souffrance, mais il dit en plus que c'est la faute de l'homme. Si vous

êtes malheureux, si vous souffrez, c'est votre faute, et le remède à la souffrance est la souffrance. Vous devez vous punir vous-mêmes. Et la circularité chrétienne de l'ascétisme, dont le ressort se trouve dans l'affirmation que chacun est congénitalement coupable, est une conviction terrible, puisqu'elle conduit le chrétien à se punir lui-même, c'est-à-dire à se torturer lui-même. de sorte que le christianisme est beaucoup plus destructeur que le bouddhisme. Certes le bouddhisme identifie la vie à la souffrance, et en tire la conséquence qu'il faut vivre en retrait, ne pas trop vivre. Le mot d'ordre du bouddhisme est guerre à la souffrance, mais pas guerre au péché. Hygiène de la modération, du retrait, vivre sobrement. Tandis que la morale pratique du chrétien c'est se faire souffrir, se torturer pour se purifier, se laver de la corruption de la faute. Le bouddhisme a un grand avantage : au fond, c'est un nihilisme, mais qui fait l'économie du péché. Il ne passe pas par le péché originel. Le bouddhisme au fond est une religion de l'égoïsme, de celui qui cherche à ne pas trop souffrir. *Généalogie de la morale*, préface, §5 : il dit que Schopenhauer est un bouddhisme européen, car il identifierait le monde réel à la souffrance, mais rejette le péché originel et la culpabilité.

2. §20

Réponse à des contextes historiques différents : Nietzsche affirme que le bouddhisme est une religion tardive, qui est au fond une religion d'élite. Ce sont des élites cultivées, fatiguées, dépressives. Le bouddhisme est en ce sens une réponse à la dépression, et la meilleure façon de ne pas trop souffrir quand on est déprimé est de se retirer, vivre le moins possible. Le bouddhiste déprimé cherche à atteindre la paix dès cette vie en supprimant le désir, en ne désirant pas. Dans le cas du christianisme, la situation historique est différente : c'est une religion d'esclaves méditerranéens, et qui ne peut vaincre qu'en prenant le dessus sur les « bêtes fauves », les barbares venus du Nord, les germains, qui mettent en pièce l'empire romain. Par conséquent, le christianisme affronte l'adversaire du barbare. Comment le domestiquer/civiliser ? Par la culpabilité.

Généalogie de la morale, III-15 : le prêtre est décrit comme ce personnage hybride, à la fois maître, puissance d'agressivité, et malade. Il est un amphibie, un être qui est les deux à la fois, le 3^e terme du couple maître-esclave. Comment prendre le dessus sur les deux ? La culpabilisation est fondamentalement l'instrument du prêtre chrétien. Il culpabilise simultanément les deux parties. « Tu es dominé, assujéti, est malheureux, mais parce que tu es coupable, car tu as repris en toi, par le simple fait de ta naissance, la charge du péché ». Comment culpabiliser celui qui est heureux, conquérant, triomphant, qui exerce la volonté de puissance sans mauvaise conscience ? Le culpabiliser, le convaincre que lorsqu'il exerce la volonté de puissance, il a tort, il effectue quelque chose qu'il pourrait ne pas effectuer car il est un sujet libre. Distingue le sujet de la force → « piété grammaticale » : croyance que le sujet grammatical serait distinct de sa force, qu'il pourrait exercer ou non. C'est « ce dompteur de bêtes de proie dans l'entourage de qui tous les bien portants doivent devenir malades et dociles tous les malades ». Il ne s'agit pas d'inciter à la révolution politique les esclaves, mais leur dire de rester à leur place et que c'est de leur faute s'ils sont malheureux, et en même temps dire au conquérant qu'il triomphe, mais qu'il a tort de dominer. Dans la mesure où le prêtre est parvenu

à effectuer cette double-culpabilisation, il est gagnant sur tous les tableaux. L'écart tient à des conjonctures historiques différentes, avec des stratégies de réponse différentes.

3. §21

§21 : cruauté « ce qui est chrétien, c'est un certain sens de la cruauté, contre soi et contre autrui » : le chrétien persécute, aussi parce que ce dieu est universel, car on doit le reconnaître, sinon on doit nous persécuter. Cruauté qui s'exerce aussi contre soi. La cruauté apparaît au début de la 2nde dissertation de la généalogie, comme étant l'expression la plus brute, la plus élémentaire, la plus évidente de l'exercice de la puissance. Exercer sa puissance, ça a d'abord une explication matérielle, physique : cruauté. Nietzsche décrit positivement la **cruauté** (forme la plus extrême du mal dans le langage commun. Hobbes, *Léviathan*, fin de la 1^{ère} partie : même s l'état de nature qui est un état de guerre, il serait illégitime de se montrer cruel : faire souffrir les autres au-delà de ce qui est nécessaire pour sa conservation) : il est sans doute le premier philosophe à faire l'apologie de la cruauté. Être cruel, c'est exercer sa puissance. Faire souffrir est une jouissance, une fête. Dans les cultures préchrétiennes, on faisait souffrir sur un mode festif. Lorsqu'on avait un prétexte pour faire souffrir, on pouvait le punir publiquement en le faisant souffrir, sans aucune mauvaise conscience. On pourrait retrouver une apologie de la cruauté chez Sade.

La cruauté apparaît semble-t-il à Nietzsche comme l'expression la plus immédiate de la volonté de puissance. Elle n'est pas simplement l'expression la plus évidente, mais le ressort de ce qu'on appelle couramment civilisation. Nous avons tort lorsque nous pensons que la civilisation est l'abolition de la cruauté. Nous dévaluons la cruauté, en considérant qu'elle est archaïque, et qu'un homme civilisé s'interdit la cruauté, et ne pourrait même plus se montrer cruel. Et si quelqu'un se montre cruel, on y voit une sorte de régression, une infraction à la norme « civilisation ». C'est ce dont Nietzsche prend le contrepied en disant que la cruauté ne disparaît pas dans la civilisation mais s'exerce autrement.

Par-delà le bien et le mal, §55 : « la cruauté religieuse se dispose selon une longue échelle ». §229 : « presque tout ce que nous nommons « civilisation supérieure » repose sur la spiritualisation et l'approfondissement de la cruauté. Telle est ma thèse. »

Généalogie de la morale, II-6 : « dans au-delà du bien et du mal, j'ai attiré discrètement l'attention sur la spiritualisation, la « déification » croissante de la cruauté qui ne cesse de marquer toute l'histoire de la civilisation supérieure (et qui même la constitue à proprement parler) ». Ce que nous appelons civilisation n'est pas autre chose que la cruauté, simplement nous observons une spiritualisation, ou une déification de la cruauté. La civilisation n'est pas l'abolition mais la transformation, la métamorphose de la cruauté. Elle s'exerce contre soi (ascétisme) et se spiritualise (pour une part, elle s'exprime selon des modalités beaucoup moins matérielles, et prennent des formes plus morales : l'impératif catégorique de Kant est une forme de cruauté exercée contre soi). Intériorisation et spiritualisation de la cruauté sont les ressorts de la civilisation.

4. §23 : procès des trois grandes vertus chrétiennes : foi, espérance, amour

La foi, l'espérance et l'amour sont en réalité trois élaborations de la religion du ressentiment.

Opposition vérité/foi : ce qui est essentiel dans le christianisme, c'est que le prêtre a compris qu'il avait tout intérêt à dissocier ce qui est de l'ordre de la vérité et ce qui est de l'ordre de la croyance. Ce sont des mondes opposés, des domaines antithétiques. Le prêtre comprend que la vérité est une chose, et que la croyance est autre chose. Le prêtre a tout intérêt à faire valoir la croyance indépendamment, et contre la vérité. Ce qui importe essentiellement au prêtre est de parvenir à me faire croire une chose : la culpabilité, le péché. Me convaincre que je suis pécheur, coupable, et que je dois alors me racheter en me mettant dans sa dépendance. Le fait que je sois pécheur ou que je ne le sois pas n'a strictement aucune importance, aucun intérêt. Culture de la croyance, de la foi → anathème ou interdit jeté corrélativement sur la connaissance de la vérité. Ce que le prêtre comprend, c'est que la culture d'un sentiment, d'une croyance, d'une foi, n'a strictement rien à voir avec la réalité de l'objet. Le prêtre comprend que ce que nous appelons conscience morale n'est rien d'autre qu'une interprétation. Il s'agit d'une thèse que Nietzsche formule à de très nombreuses reprises : le sentiment que nous sommes fautifs ne prouve absolument pas que nous le sommes. Il évoque parfois l'exemple historique des sorcières qui ont pu être condamnées, et non seulement ceux qui les brûlaient pensaient qu'elles étaient des coupables, mais elles-mêmes en étaient convaincues. Pourtant, elles n'étaient pas réellement pourvues de pouvoirs extraordinaires.

« Il y a deux espèces de négateurs de la moralité. —

« Nier la moralité » – cela peut vouloir dire d'abord : nier que les motifs éthiques que *prétextent* les hommes les aient vraiment poussés à leurs actes, — cela équivaut donc à dire que la moralité est affaire de mots et qu'elle fait partie de ces duperies grossières ou subtiles (le plus souvent duperies de soi-même) qui sont le propre de l'homme, surtout peut-être des hommes célèbres par leurs vertus. Et *ensuite* : nier que les jugements moraux reposent sur des vérités. Dans ce cas, l'on accorde que ces jugements sont vraiment les motifs des actions, mais que ce sont des *erreurs*, fondements de tous les jugements moraux, qui poussent les hommes à leurs actions morales. Ce dernier point de vue est le mien : pourtant je ne nie pas que dans *beaucoup de cas* une subtile méfiance à la façon du premier, c'est-à-dire, dans l'esprit de La Rochefoucauld, ne soit à sa place et en tous les cas d'une haute utilité générale. — Je nie donc la moralité comme je nie l'alchimie ; et si je nie les hypothèses, je ne nie pas qu'il y ait eu des alchimistes qui ont cru en ces hypothèses et se sont basés sur elles. — Je nie de même l'immoralité : non qu'il y ait une infinité d'hommes qui se *sentent* immoraux, mais qu'il y ait en vérité une raison pour qu'ils se sentent ainsi. Je ne nie pas, ainsi qu'il va de soi — en admettant que je ne sois pas insensé —, qu'il faut éviter et combattre beaucoup d'actions que l'on dit immorales ; de même qu'il faut exécuter et encourager beaucoup de celles que l'on dit morales ; mais je crois qu'il faut faire l'une et l'autre chose *pour d'autres raisons* qu'on l'a fait jusqu'à présent. Il faut que nous changions notre *façon de voir* — pour arriver enfin, peut-être très tard, à changer notre *façon de sentir*.

250. Culpabilité.

Quoique les juges les plus sagaces et même les sorcières elles-mêmes fussent persuadés de la culpabilité qu'il y avait à se livrer à la sorcellerie, cette culpabilité n'existait cependant pas. Il en est ainsi de toute culpabilité.

Nietzsche, *Gai savoir*, §250

« On devine maintenant, d'après cet énoncé, ce que l'instinct guérisseur de la vie a tout au moins tenté, par l'intermédiaire du prêtre ascétique et l'usage qu'il a dû faire, pendant un certain temps, de la tyrannie de concepts paradoxaux et paralogiques tels que « la faute », « le péché », « l'état de péché », « la perte », « la damnation » : il s'agissait de rendre les malades *inoffensifs*, jusqu'à un certain point, d'exterminer les incurables en les tournant contre eux-mêmes, de donner au moins malades une sévère direction vers leur personne, de faire rétrograder leur ressentiment (« Une chose est nécessaire »), et de *faire servir* ainsi les mauvais instincts de ceux qui souffrent à leur propre discipline, à leur surveillance, à leur victoire sur soi-même. Bien entendu il ne peut être question, avec une pareille « médication », un pur traitement des passions, de véritable *guérison* des malades, au sens physiologique ; on ne pourrait même pas prétendre que l'instinct vital ait eu prévision, ou intention de guérir. Une sorte de concentration et d'organisation des malades d'une part (le mot « Église » en est la désignation la plus populaire), une sorte de mise en sécurité provisoire des mieux portants, des mieux charpentés d'autre part, donc un *gouffre* creusé entre les bien portants et les malades – et pendant longtemps ce fut tout ! Mais c'était déjà beaucoup ; c'était *énorme* !... Dans cette dissertation, on le voit, je pars d'une hypothèse que, pour des lecteurs tels que ceux dont j'ai besoin, il est inutile de démontrer. La voici : l'« état de péché » chez l'homme n'est pas un fait, mais seulement l'interprétation d'un fait, à savoir d'un malaise physiologique – ce malaise considéré à un point de vue moral et religieux qui ne s'impose plus à nous. Que quelqu'un se sente « coupable » et « pécheur » ne prouve nullement qu'il le soit en réalité, pas plus que quelqu'un est bien portant parce qu'il se sent bien portant. Qu'on se souvienne donc des fameux procès de sorcellerie : à cette époque, les juges les plus clairvoyants et les plus humains ne doutaient pas qu'il n'y eût là culpabilité ; les « sorcières » *elles-mêmes n'en doutaient pas*, – et pourtant la culpabilité n'existait pas. Donnons à cette hypothèse une forme plus large : la « douleur psychique » elle-même ne passe pas à mes yeux pour un fait, mais seulement pour une explication (de causalité) des faits qu'on ne peut encore formuler exactement : c'est quelque chose qui flotte dans l'air et que la science est impuissante à fixer – en somme un mot bien gras tenant la place d'un maigre point d'interrogation. Quand quelqu'un ne vient pas à bout d'une « douleur psychique », la faute n'en est *pas*, allons-y carrément, à son âme, mais plus vraisemblablement à son ventre (y aller carrément, ce n'est pas encore exprimer le vœu d'être entendu, d'être compris de cette façon...). Un homme fort et bien doué digère les événements de sa vie (y compris les faits et les forfaits), comme il digère ses repas, même lorsqu'il a dû avaler de durs morceaux. S'il ne s'accommode pas d'un

événement, ce genre d'indigestion est aussi physiologique que l'autre – et souvent n'est, en réalité, qu'une des conséquences de l'autre. – Une telle conception, entre nous soit dit, n'empêche pas de demeurer l'adversaire résolu de tout matérialisme... »

Nietzsche, *La généalogie de la morale*, III-16

Le fait que j'aie conscience de ma culpabilité ne prouve absolument pas que je suis coupable.

Point de comparaison : **Rousseau**, *Profession de foi du vicaire savoyard* (livre IV de l'*Émile*) : idée que la conscience morale, en tant qu'elle est un sentiment, me dit/dicte immédiatement ce que je dois faire, et si quand j'ai agi, j'ai agi vertueusement ou pas. J'ai en moi un juge moral infaillible. Comment je sais que je suis libre ? « Je le sais, parce que je le sens » : si je veux lever le bras, je le lève... Le sentiment est un gage de vérité. C'est précisément ce couplage entre le sentiment et la vérité que Nietzsche défait lorsqu'il affirme que le sentiment de la culpabilité ne prouve absolument pas son existence.

.....

06/04/21

L'intelligence maléfique du prêtre chrétien est d'avoir compris la nécessité de dissocier le domaine du sentiment, de la foi, d'avec le domaine de la connaissance. Nietzsche revient très souvent sur ce point, qu'il formule en général de la manière suivante : le sentiment de la culpabilité ne prouve pas la culpabilité.

Comparaison avec un auteur qui dit exactement le contraire : Rousseau. Dans la « Profession de foi du vicaire savoyard » (*Émile*, livre IV), on a une formule « Je le sais, parce que je le sens ». Le renvoie à la liberté, au libre-arbitre. Le vicaire savoyard affirme que la preuve de l'existence du libre-arbitre n'est pas à chercher loin, dans des raisonnements compliqués, mais dans le sentiment, immédiat, de ce libre-arbitre. Preuve que je suis libre : je le sens. Cette formule est très simple, et met en avant de la façon la plus explicite possible l'inférence qui permet selon Rousseau de passer sans erreur possible du sentiment au savoir. C'est précisément cette inférence qu'on peut retrouver chez tous les auteurs qui affirment qu'il existe en l'homme une forme de sensibilité (une conscience morale par exemple) qui permet à l'homme de savoir sans équivoque à quoi s'en tenir.

C'est précisément cette inférence que Nietzsche s'acharne, de façon récurrente, à démonter, en disant que ce n'est pas parce que je sens quelque chose que je le sais. Le sentiment ne permet d'inférer aucun savoir. Le sentiment de culpabilité est tout à fait réel. Personne ne conteste que le chrétien, ou les sorcières, se sentent coupables. Mais on ne peut en inférer la réalité de la culpabilité. C'est ce qu'a très bien compris le prêtre.

Trois grandes séries de conséquences :

- Ce que dit Nietzsche, c'est qu'il est hors de question de considérer que le sentiment est un gage de vérité. Pour lui, il n'existe pas de certitudes immédiates. On aurait pu affirmer que le cogito cartésien serait une certitude immédiate qui ne serait pas de l'ordre du sentiment, ou le fait de la raison pratique chez Kant serait un fait de la raison. Les philosophes prétendent qu'il existe différentes sortes de certitudes dont

l'immédiateté serait la garante de la vérité. Pour Nietzsche, c'est un leurre, ça n'existe pas. C'est faux de toute certitude immédiate.

« Il y a encore des observateurs assez naïfs pour croire qu'il existe des « certitudes immédiates », par exemple « je pense », ou, comme ce fut la superstition de Schopenhauer, « je veux ». Comme si la connaissance parvenait à saisir son objet purement et simplement, sous forme de « chose en soi », comme s'il n'y avait altération ni du côté du sujet, ni du côté de l'objet. Mais je répéterai cent fois que la « certitude immédiate », de même que la « connaissance absolue », la « chose en soi » renferment une *contradictio in adjecto* : il faudrait enfin échapper à la magie fallacieuse des mots. C'est affaire du peuple de croire que la *connaissance* est le fait de connaître une chose jusqu'au bout. Le philosophe cependant doit se dire : « Si je décompose le processus logique exprimé dans la phrase « je pense », j'obtiens une série d'affirmations hasardeuses dont le fondement est difficile, peut-être impossible à établir, — par exemple, que c'est *moi* qui pense, qu'il doit y avoir, en général, quelque chose qui pense, que « penser » est l'activité et l'effet d'un être, considéré comme cause, qu'il existe un « moi », enfin qu'il a déjà été établi ce qu'il faut entendre par penser — c'est-à-dire que *je sais* ce que penser veut dire. Car si, à part moi, je n'étais pas déjà fixé à ce sujet, sur quoi devrais-je me régler pour savoir si ce qui arrive n'équivaudrait pas à « vouloir » ou à « sentir » ? Bref, ce « je pense » laisse prévoir que je compare mon état momentané à d'autres états que je connais en moi, pour établir de la sorte ce qu'il est. À cause de ce retour à un « savoir » d'origine différente, mon état ne me procure certainement pas une « certitude immédiate ». — En lieu et place de cette « certitude immédiate », à quoi le peuple croira peut-être dans le cas donné, le philosophe s'empare ainsi d'une série de questions de métaphysique, véritables problèmes de conscience, tels que ceux-ci : « D'où est-ce que je tire le concept penser ? Pourquoi est-ce que je crois à la cause et à l'effet ? Qu'est-ce qui me donne le droit de parler d'un moi, et encore d'un moi comme cause, et enfin d'un *moi* comme cause intellectuelle ? » Celui qui, appuyé sur une sorte d'intuition de la connaissance, s'aventure à répondre immédiatement à cette question de métaphysique, comme fait celui qui dit : « je pense et sais que cela du moins est vrai, réel, certain » — celui-là provoquera aujourd'hui chez le philosophe un sourire et deux questions : « Monsieur, lui dira peut-être le philosophe, il paraît invraisemblable que vous puissiez ne pas vous tromper, mais pourquoi voulez-vous la vérité à tout prix ? »

Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, §16

Il n'existe pas de faits moraux. Il n'existe que des interprétations morales des phénomènes. Pas de certitude immédiate sensible ou non-sensible qui serait gage de vérité. Cette critique de la certitude immédiate se répercute sur la critique de tout ce qui est de l'ordre de la conviction. Nul doute que les hommes aient des convictions. Ils en ont, mais ça ne prouve pas pour autant la réalité de ce à quoi elles se réfèrent.

Ce n'est pas parce qu'on est convaincu de quelque chose qu'on a raison d'en être convaincu.

— Un pas de plus dans la psychologie de la conviction, de la « foi ». Il y a longtemps déjà que j'ai fait remarquer que les convictions sont peut-être des ennemis plus dangereux de la vérité que les mensonges (*Humain, trop humain* ; I, Aph. 483). Ici je voudrais poser la question définitive : Existe-t-il en général une antithèse entre le mensonge et la conviction ? — Tout le monde le croit, mais que ne croit pas tout le monde ? — Toute conviction a son histoire, ses formes premières, ses tentatives et ses méprises : elle *devient* conviction, après ne l'avoir point été pendant longtemps et sans qu'elle puisse le rester. Comment ? sous cette forme embryonnaire de la conviction, ne pourrait-il y avoir un mensonge ! — Quelquefois il n'est besoin que d'un changement de personne : chez le fils devient conviction ce qui chez le père était encore mensonge. — J'appelle mensonge ne point vouloir voir certaines choses que l'on voit, ne point vouloir voir quelque chose comme on le voit : il importe peu, si oui ou non, le mensonge a eu lieu devant des témoins. Le mensonge le plus fréquent est celui qu'on se fait à soi-même ; mentir aux autres n'est, relativement, qu'une exception. — Mais *ne point* vouloir voir ce qu'on voit, ne point vouloir voir *comme on voit*, ceci est condition première pour tous ceux qui sont « *parti* » dans n'importe quel sens. Les historiens allemands, par exemple, sont persuadés que l'empire romain était le despotisme, que les Germains ont apporté l'esprit de liberté dans le monde : quelle différence y a-t-il entre cette conviction et un mensonge ? Peut-on s'étonner encore que, par instinct, tous les partis, y compris les historiens allemands, se servent du grand mot de morale, — que la morale *continue à exister* presque uniquement puisque l'homme de parti en a besoin à tout instant ? — « Ceci est *notre* conviction : nous la reconnaissons devant tout le monde, nous vivons et nous mourons pour elle ; — que l'on respecte avant tout celui qui a des convictions ! » — C'est ce que j'ai entendu, même de la bouche des antisémites. Au contraire, Messieurs, en mentant par principe, un antisémite n'en devient pas plus décent. Les prêtres qui dans ces sortes de choses sont beaucoup plus fins, ont très bien compris la contradiction qui se trouve dans l'idée de conviction, c'est-à-dire dans une habitude de mentir par principe, dans un but précis. Ils ont emprunté aux Juifs la prudence d'introduire dans ce cas l'idée de « Dieu », de « volonté de Dieu », de « révélation divine ». Kant lui aussi avec son impératif catégorique se trouvait sur le même chemin : ici, sa raison devint *pratique*. — Il y a des questions où l'homme ne peut pas décider du vrai ou du faux ; toutes les questions supérieures, tous les problèmes de valeur supérieure se trouvent par delà la raison humaine... Comprendre les frontières de la raison, — cela seul est la véritable philosophie... À quoi bon *Dieu* donna-t-il à l'homme la révélation ? Comment, Dieu aurait-il fait quelque chose de superflu ? L'homme ne *peut* pas savoir par lui-même ce qui est bien ou mal, c'est pourquoi Dieu lui enseigna sa volonté... Morale : le « prêtre » ne *ment pas*, — la question de « vrai » et de « faux » dans les choses dont parlent les prêtres ne permet pas du tout le mensonge. Car pour mentir il faudrait pouvoir décider *ce* qui est vrai. Mais

c'est ce que l'homme *ne peut* pas ; ce qui fait que le prêtre n'est que le porte-voix de Dieu. — Un pareil syllogisme de prêtre n'est pas absolument le propre d'un juif et d'un chrétien ; le droit au mensonge et la *prudence* de la « révélation » appartiennent au type du prêtre, aux prêtres décadents tout aussi bien qu'aux prêtres païens — (païens sont tous ceux qui disent oui à la vie, pour qui « Dieu » est le mot pour le grand oui à l'égard de toutes choses). — La « loi », la « volonté de Dieu », le « livre sacré », l'« inspiration » — des mots qui ne désignent que les conditions nécessaires au pouvoir du prêtre, pour maintenir le pouvoir du prêtre, — ces idées se trouvent au fond de toutes les organisations sacerdotales, de tous les gouvernements ecclésiastiques et philosophiques. Le « saint mensonge » — commun à Confucius, au Livre de Manou, à Mahomet et à l'Église chrétienne — : ce mensonge se retrouve chez Platon « La Vérité est là » : cela signifie partout, *le prêtre ment...*

Nietzsche, *L'Antéchrist*, §55

Critique de la **conviction**.

344. De quelle manière, nous aussi, nous sommes encore pieux.

On dit, à bon droit, que, dans le domaine de la science, les convictions n'ont pas droit de cité : ce n'est que lorsqu'elles se décident à s'abaisser à la modestie d'une hypothèse, d'un point de vue expérimental provisoire, d'un artifice de régulation, que l'on peut leur accorder l'entrée et même une certaine valeur dans le domaine de la connaissance, - à une condition encore, c'est qu'on les mette sous la surveillance de la police, de la police de la méfiance bien entendue. - Mais cela n'équivaut-il pas à dire : ce n'est que lorsque la conviction *cesse* d'être une conviction que l'on peut lui concéder l'entrée dans la science? La discipline de l'esprit scientifique ne commencerait-elle pas alors seulement que l'on ne se permet plus de convictions?... Il en est probablement ainsi. Or, il s'agit encore de savoir si, *pour que cette discipline puisse commencer*, une conviction n'est pas indispensable, une conviction si impérieuse et si absolue qu'elle force toutes les autres convictions à se sacrifier pour elle. On voit que la science, elle aussi, repose sur une foi, et qu'il ne saurait exister de science « inconditionnée ». La question de savoir si la *vérité* est nécessaire doit, non seulement avoir reçu d'avance une réponse affirmative, mais l'affirmation doit en être faite de façon à ce que le principe, la foi, la conviction y soient exprimés, « rien n'est plus nécessaire que la vérité, et, par rapport à elle, tout le reste n'a qu'une valeur de deuxième ordre ». - Cette absolue volonté de vérité : qu'est-elle? Est-ce la volonté de ne pas *se laisser tromper*? Est-ce la volonté de *ne point tromper*? Car la volonté de vérité pourrait aussi s'interpréter de cette dernière façon : en admettant que la généralisation « je ne veux pas tromper » comprenne aussi le cas particulier « je ne veux pas *me* tromper ». Mais pourquoi ne pas tromper? Mais pourquoi ne pas se laisser tromper? - Il faut remarquer que les raisons de la première éventualité se trouvent sur un tout autre domaine que

les raisons de la seconde. On ne veut pas se laisser tromper parce que l'on considère qu'il est nuisible, dangereux, néfaste d'être trompé, - à ce point de vue la science serait le résultat d'une longue ruse, d'une précaution, d'une utilité, à quoi l'on pourrait justement objecter : comment? le fait de ne pas vouloir se laisser tromper diminuerait vraiment les risques de rencontrer des choses nuisibles, dangereuses, néfastes? Que savez-vous de prime abord du caractère de l'existence pour pouvoir décider si le plus grand avantage est du côté de la méfiance absolue ou du côté de la confiance absolue?

Mais pour le cas où les deux choses seraient nécessaires, beaucoup de confiance *et* beaucoup de méfiance, d'où la science prendrait-elle alors sa foi absolue, cette conviction qui lui sert de base, que la vérité est plus importante que toute autre chose, et aussi plus importante que toute autre conviction? Cette conviction, précisément, n'aurait pas pu se former, si la vérité *et* la non-vérité n'affirmaient toutes deux, en même temps, leur utilité, cette utilité qui est un fait. Donc, la foi en la science, cette foi qui est incontestable, ne peut pas avoir tiré son origine d'un pareil calcul d'utilité, au contraire elle s'est formée *malgré* la démonstration constante de l'inutilité et du danger qui résident dans la « volonté de vérité », dans « la vérité à tout prix ». « A tout prix », hélas! nous savons trop bien ce que cela veut dire lorsque nous avons offert et sacrifié sur cet autel une croyance après l'autre! - Par conséquent « volonté de vérité » ne signifie point « je ne veux pas me laisser tromper », mais - et il n'y a pas de choix - « je ne veux pas tromper, ni moi-même, ni les autres » : - et *nous voici sur le terrain de la morale*. Car on fera bien de s'interroger à fond : « Pourquoi ne veux-tu pas tromper? » surtout lorsqu'il pourrait y avoir apparence - et il y a apparence! - que la vie n'est faite qu'en vue de l'apparence, je veux dire en vue de l'erreur, de la duperie, de la dissimulation, de l'éblouissement, de l'aveuglement, et alors que, d'autre part, la grande forme de la vie s'est effectivement toujours montrée du côté des *polutropoi*⁹ les moins scrupuleux. Un pareil dessein pourrait peut-être ressembler, pour m'exprimer en douceur, à quelque donquichotterie, à une petite déraison enthousiaste, mais il pourrait être quelque chose de pire encore, je veux dire un principe destructeur qui met la vie en danger... « Volonté de vérité » - cela pourrait cacher une volonté de mort. - En sorte que la question : pourquoi la science? se réduit au problème moral : *Pourquoi de toute façon la morale?*, si la vie, la nature, l'histoire sont « immorales »? Il n'y a aucun doute, le véridique, au sens le plus hardi et le plus extrême, tel que le présuppose la foi en la science, *affirme ainsi un autre monde* que celui de la vie, de la nature et de l'histoire; et, en tant qu'il affirme cet autre monde, ne lui faut-il pas, par cela même, nier son antipode, ce monde, *notre monde?*... Mais on aura déjà compris où je veux en venir, à savoir que c'est encore et toujours sur *une croyance métaphysique* que repose notre foi en la science, - que nous aussi, nous qui cherchons aujourd'hui la connaissance, nous les impies et les anti-métaphysiques, nous empruntons encore *notre* feu à l'incendie qu'une foi vieille de mille années a

⁹ De plusieurs, de différentes manières

allumé, cette foi chrétienne qui fut aussi la foi de Platon et qui admettait que Dieu est la vérité et que la vérité est divine... Mais que serait-ce si cela précisément devenait de plus en plus invraisemblable, si rien ne s'affirme plus comme divin si ce n'est l'erreur, l'aveuglement, le mensonge, - si Dieu lui-même s'affirmait comme notre plus long mensonge?

Nietzsche, *Le Gai savoir*, §344

Cette critique de la conviction conduit Nietzsche à s'en prendre à un autre type de personnage : le vicaire qui sait parce qu'il sent, et le martyr, qui ayant des convictions extrêmes, dont il est absolument convaincu, est prêt à mourir pour elles. Au §55 de *L'Antéchrist*, Nietzsche s'en prend aux martyrs : le fait qu'on soit prêt à mourir pour ses convictions ne prouve rien en faveur d'elles. Cette critique du martyr prend pour cible l'apologie chrétienne des martyrs.

A bien considérer, celui qui meurt pour la vérité [le martyr] avec foi et avec gloire se garde de la mort. Il accepte ainsi une partie de la mort pour éviter qu'elle ne l'atteigne dans sa totalité et pour prévenir la seconde mort qui n'a pas de fin.

Saint Augustin, *La Cité de dieu*, livre XIII, chapitre 8

Le martyr ne meurt pas seulement pour ses convictions et qui a raison, mais aussi pour sa foi, il meurt pour ne pas mourir. Distinction entre la 1^{ère} mort et la 2^{nde} mort (damnation éternelle).

La remarque de Nietzsche sur la dissociation entre la foi et la connaissance s'inscrit dans la disqualification de toute espèce de connaissance qui s'autoriserait d'une forme d'immédiateté. Cette critique entraîne avec elle la prétendue légitimité de toute espèce de conviction, en particulier la conviction du martyr.

- Le prêtre, en disjoignant la foi en Dieu de la connaissance, en comprenant que le sentiment de quelque chose est tout à fait autre chose que ce dont il est le sentiment, se trouve conduit à lancer un anathème, à disqualifier tout ce qui est de l'ordre de la connaissance rationnelle. C'est ainsi que Nietzsche est amené à interpréter la présentation du péché originel comme étant un péché d'orgueil, orgueil par lequel l'homme voudrait s'approprier le savoir divin. Selon Nietzsche, ce que raconte le péché originel, c'est comment le prêtre se trouve nécessairement conduit à disqualifier la connaissance, à interdire la connaissance, et à l'interdire car le royaume du prêtre est celui du sentiment, c'est-à-dire de l'interprétation. Un sentiment moral est en effet une interprétation, ou une mésinterprétation.

« On sait ce que j'exige du philosophe : de se placer par-delà le bien et le mal, — de placer *au-dessous* de lui l'illusion du jugement moral. Cette exigence est le résultat d'un examen que j'ai formulé pour la première fois : je suis arrivé à la

conclusion qu'il n'y a pas du tout de faits moraux. Le jugement moral a cela en commun avec le jugement religieux de croire à des réalités qui n'en sont pas. La morale n'est qu'une interprétation de certains phénomènes, mais une fausse interprétation. Le jugement moral appartient, tout comme le jugement religieux, à un degré de l'ignorance, où la notion de la réalité, la distinction entre le réel et l'imaginaire n'existent même pas encore : en sorte que, sur un pareil degré, la « vérité » ne fait que désigner des choses que nous appelons aujourd'hui « imagination ». Voilà pourquoi le jugement moral ne doit jamais être pris à la lettre : comme tel il ne serait toujours que contresens. Mais comme *sémiotique* il reste inappréciable : il révèle, du moins pour celui qui sait, les réalités les plus précieuses sur les cultures et les génies intérieurs qui ne *savaient* pas assez pour se « comprendre » eux-mêmes. La morale n'est que le langage des signes, une symptomatologie : il faut déjà savoir *de quoi* il s'agit pour pouvoir en tirer profit. »

Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*, chapitre « Ce qui veulent amender l'humanité », §1

Au fond, la conscience morale n'est pas gage de savoir, mais est un objet de savoir. Le généalogiste a pour objet ces sentiments, qu'il appréhende comme des symptômes, qui requièrent une interprétation. Qui éprouve un sentiment de culpabilité, et pourquoi ?

L'interdit jeté sur le savoir au nom de la foi (pas chercher à savoir, il faut croire) le conduit à présenter l'antinomie de la foi à la connaissance en faveur de la connaissance.

— Que nous ne retrouvions Dieu, ni dans l'histoire, ni dans la nature, ni derrière la nature, ce n'est pas ce qui nous sépare — mais que nous n'ayons pas le sentiment du divin pour ce qui est honoré comme Dieu, mais que pour nous cela soit pitoyable, absurde, nuisible, non seulement une erreur mais un *attentat à la vie*... Nous nions Dieu en tant que Dieu... Si l'on nous *démontrait* ce Dieu des chrétiens, nous saurions y croire encore moins. — En formule : *deus qualem Paulus creavit, dei negatio*. — Une religion comme le christianisme, qui ne touche à la réalité par aucun point, qui s'évanouit, dès qu'en un point quelconque la réalité entre dans ses droits, une telle religion sera, à bon droit, l'ennemie mortelle de la « sagesse du monde », je veux dire de la *science* — elle approuvera tous les moyens pour empoisonner, calomnier, *décrier* la discipline de l'esprit, la pureté et la sévérité dans les affaires de conscience de l'esprit, la noble froideur, la noble liberté de l'esprit. La « foi » en tant qu'impératif est le *veto* contre la science, — en pratique le mensonge à tous prix... Saint Paul *comprit* que le mensonge — que la « foi » était nécessaire : et l'Église plus tard recomprit saint Paul. — Ce « Dieu » que saint Paul s'est inventé, un Dieu qui « met à néant la sagesse du monde (dans un sens plus étroit les deux grands adversaires de toute superstition, la philologie et la médecine) » n'est en réalité qu'une *décision* résolue de saint Paul à appeler « Dieu » sa propre volonté, *thora*, cela est archi juif. Saint Paul vint mettre à néant

la « sagesse du monde » : ses ennemis sont les *bons* philologues et les médecins de l'école alexandrine — c'est à eux qu'il fait la guerre. En effet, on n'est pas philologue et médecin, sans être en même temps *antéchrist*. C'est que comme philologue on regarde *derrière* les « livres saints », comme médecin *derrière* la décrépitude physiologique du chrétien-type. Le médecin dit « incurable », le philologue « charlatanisme »...

Nietzsche, *L'Antéchrist*, §47

Dans ces textes, Nietzsche semble prendre parti pour la connaissance rationnelle contre la foi. Une fois encore, on retrouve encore la question des nouvelles Lumières : il apparaît comme très proche des Lumières, puisqu'il valorise la connaissance rationnelle, la science de manière générale, contre la foi qui est entendue comme superstition. Cette valorisation de la connaissance contre la foi ne peut être entendue au sens de celui des Lumières. Du moins doit-on les considérer comme des nouvelles Lumières. La critique de la religion au nom de la connaissance se double d'une critique de la religion dans la connaissance. Par conséquent, d'une critique de la connaissance par elle-même. C'est ce qui permet de comprendre la voie étroite que choisit Nietzsche. Le lecteur est souvent embarrassé : quelle voie choisit-il ? « Nous chercheurs de la connaissance » ($\neq$ vérité). D'un autre côté, toute une série de textes qui semblent mettre en question l'entreprise-même de connaissance. Par exemple dans le §344 du *Gai savoir*. Nous sommes encore pieux précisément quand nous faisons œuvre de connaissance. Tantôt semble un homme de Lumières se battant contre les ténèbres de la superstition, tantôt semble un adversaire de la science, de la connaissance, de la recherche de la vérité, et de la côté d'une philosophie esthétique, d'une apologie de l'artiste. Opposer l'art à la recherche de la vérité, art qui serait une pratique innocente du mensonge. Un Nietzsche irrationaliste ? Ces deux voies sont sans doute de mauvaises voies. Difficile d'en faire un philosophe artiste qui n'aurait pas d'autre objet que de disqualifier la connaissance et de prôner autre chose qui serait d'un autre ordre. Fondamentalement, ce que Nietzsche cherche à élaborer, c'est une autre forme de connaissance, qui serait véritablement soustraite à tout modèle sacerdotal, ou à toute forme de piété. Qui ne se présente pas sous la forme d'un système, d'une doctrine. Textes où il définit sa connaissance et sa pratique de l'écriture comme de l'ordre de la tentative, de l'expérimentation, de l'essai. Connaître au fond, ce n'est pas démontrer, prouver, imposer (au sens cartésien du terme) en prétendant que chaque proposition énoncée serait appuyée sur des gages de vérité indiscutables. Connaître c'est tenter, s'aventurer dans des voies, et voir ce que ça donne.

« 42.

Une nouvelle race de philosophes se lève. J'ose la baptiser d'un nom qui n'est pas sans danger. Tels que je les devine, tels qu'ils se laissent deviner — car il est dans leur nature de vouloir rester quelque peu énigmes, — ces philosophes de l'avenir voudraient avoir, justement et peut-être aussi injustement — un droit à

être « appelés des *séducteurs*. Lancer ce qualificatif ce n'est peut-être, en fin de compte, qu'une tentative et, si l'on veut, une tentation.

43.

Seront-ils de nouveaux amis de la « vérité », ces philosophes de l'avenir ? Sans doute, car tous les philosophes ont, jusqu'à présent, aimé leur vérité. Mais certainement ce ne seront pas des dogmatiques. Ce serait contraire à leur fierté et irait aussi contre leur goût si leur vérité devait être une vérité pour tout le monde, ce qui fut jusqu'à présent le secret désir et la pensée de derrière la tête de toutes les aspirations dogmatiques. « Mon jugement, c'est mon jugement à moi : un autre ne me semble pas y avoir droit — ainsi s'exprimera peut-être un de ces philosophes de l'avenir. Il faut se garder du mauvais goût d'avoir des idées communes avec beaucoup de gens. « Bien » n'est plus bien dès que le voisin l'a en bouche. Et comment, se pourrait-il qu'il y eût un « bien public » ! Le mot se contredit lui-même. Ce qui peut être public est toujours de peu de valeur. En fin de compte, il faut qu'il en soit comme il en a toujours été : les grandes choses sont réservées aux grands, les profondeurs aux profonds, les douceurs et les frissons aux âmes subtiles, bref, tout ce qui est rare aux êtres rares.

44.

Après tout cela, ai-je encore besoin de dire qu'eux aussi seront des esprits libres, de très libres esprits, ces philosophes de l'avenir, bien qu'il soit certain qu'ils ne seront pas seulement des esprits libres, mais quelque chose de plus, quelque chose de supérieur et de plus grand, quelque chose de foncièrement différent, qui ne veut être ni méconnu, ni confondu ? Mais, tout en disant cela, je sens envers eux, autant qu'envers nous-mêmes, qui sommes les hérauts et les précurseurs, nous autres esprits libres ! — je sens le devoir d'écarter de nous un vieil et stupide préjugé, une ancienne méprise, qui, depuis trop longtemps, ont obscurci comme d'un brouillard l'idée d'« esprit », lui enlevant sa limpidité. Dans tous les pays de l'Europe, et aussi en Amérique, il y a maintenant des gens qui abusent de ce mot. C'est une espèce d'esprits très étroits, d'esprits bornés et attachés de chaînes, qui aspirent à peu près au contraire de ce qui répond à nos intentions et à nos instincts, — sans compter que l'avènement de ces *nouveaux* philosophes les fait demeurer fenêtres fermées et portes verrouillées. Pour le dire sans ambages, ils font malheureusement partie des *niveleurs*, ces esprits faussement dénommés « libres » — car ce sont les esclaves diserts, les plumitifs du goût démocratique et des « idées modernes » propres à ce goût. Tous hommes sans solitude, sans une solitude qui leur soit propre ; ce sont de braves garçons à qui l'on ne peut dénier ni courage ni mœurs honorables, si ce n'est qu'ils sont sans liberté et ridiculement superficiels, surtout avec cette tendance qui leur fait voir, à peu près, dans les formes de la vieille société, la cause de *toutes* les misères humaines et de tous les déboires : par quoi la vérité finit par être placée sur la tête ! Ce à quoi ils tendent de toutes leurs forces, c'est le bonheur général des troupeaux sur le pâturage, avec la sécurité, le

bien-être et l'allègement de l'existence pour tout le monde. Les deux rengaines qu'ils chantent le plus souvent sont « égalité des droits » et « pitié pour tout ce qui souffre », et ils considèrent la souffrance elle-même comme quelque chose qu'il faut *supprimer*. Nous, qui voyons les choses sous une autre face, nous qui avons ouvert notre esprit à la question de savoir où et comment la plante « homme » s'est développée le plus vigoureusement jusqu'ici, nous croyons qu'il a fallu pour cela des conditions toutes contraires que, chez l'homme, le danger de la situation a dû grandir jusqu'à l'énormité, le génie d'invention et de dissimulation (l'« esprit »), sous une pression et une contrainte prolongée, se développer en hardiesse et en subtilité, la volonté de vivre se surhausser jusqu'à l'absolue volonté de puissance. Nous pensons que la dureté, la violence, l'esclavage, le péril dans l'âme et dans la rue, que la dissimulation, le stoïcisme, les artifices et les diableries de toutes sortes, que tout ce qui est mauvais, terrible, tyrannique, tout ce qui chez l'homme tient de la bête de proie et du serpent sert tout aussi bien à l'élévation du type homme que son contraire. Et, en ne disant que cela, nous n'en disons pas assez, car, tant par nos paroles que par nos silences en cet endroit, nous nous trouvons à l'*autre* bout de toute idéologie moderne, de tous désirs du troupeau. Serions-nous peut-être les antipodes de ceux-ci ? Quoi d'étonnant si nous autres « esprits libres » ne sommes pas précisément les esprits les plus communicatifs ? si nous ne souhaitons pas de révéler, à tous égards, de quoi un esprit peut se libérer, et où il sera peut-être poussé ensuite. Pour ce qui en est de la dangereuse formule « par delà le bien et le mal », elle nous préserve au moins d'un quiproquo, car nous sommes tout autre chose que des « *libres-penseurs* », des « *liberi pensatori* », des « *freie Geister* » et quels que soient les noms qu'aiment à se donner ces braves sectateurs de l'« idée moderne ». Familiers dans beaucoup de provinces de l'esprit, dont nous avons, pour le moins, été les hôtes ; nous échappant toujours des réduits obscurs et agréables où les préférences et les préjugés, la jeunesse, notre origine, le hasard des hommes et des livres, ou même les lassitudes des pèlerinages, paraissent nous retenir, pleins de malice en face des séductions de la dépendance qui se cachent dans les honneurs, dans l'argent, les fonctions publiques ou l'exaltation des sens ; reconnaissants même à l'égard du malheur et des vicissitudes de la maladie, puisque toujours ils nous débarrassaient d'une règle et du « préjugé » de cette règle ; reconnaissants envers Dieu, le diable, la brebis et le ver qui se cachent en nous ; curieux jusqu'au vice, chercheurs jusqu'à la cruauté, avec des doigts audacieux pour l'insaisissable, avec des dents et un estomac pour ce qu'il y a de plus indigeste, prêts à n'importe quel métier qui demande de la sagacité et des sens aigus ; prêts à n'importe quelle aventure grâce à un excès de libre jugement ; possédant des âmes antérieures et postérieures dont personne ne pénètre les dernières intentions, des premiers plans et des arrière-plans que nul n'oserait parcourir. Cachés sous le manteau de la lumière, nous sommes des conquérants, bien que nous paraissions semblables à des héritiers et à des dissipateurs ; classeurs et collectionneurs du matin au soir, avares de nos richesses et de nos casiers débordants, économes à apprendre et à oublier, inventifs dans les systèmes, quelquefois orgueilleux des tables de catégories, parfois pédants, parfois nocturnes hiboux du travail, même

en plein jour ; parfois épouvantails aussi, quand il le faut — et aujourd'hui il le faut ; je veux dire en tant que nous sommes les amis de la solitude, amis innés, jurés et jaloux, de notre propre solitude profonde de midi et de minuit. Voilà l'espèce d'hommes que nous sommes, nous autres esprits libres ! Et peut-être en êtes-vous aussi, vous qui viendrez dans l'avenir, vous les *nouveaux* philosophes ? — »

Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, §42-44

Il essaie de caractériser aux §42-44 ce que seront les philosophes de l'avenir. Qu'est-ce qu'un philosophe émancipé du modèle sacerdotal ? C'est un philosophe qui pratique autrement la connaissance, sur le mode de l'épreuve, de la tentative, de l'expérimentation. D'où une entreprise en aphorismes. D'une certaine manière, chaque aphorisme de Nietzsche est une épreuve, une expérimentation, un essai, $\pm$ probant, corrigé par le suivant. Succession indéfinie de tentatives $\pm$ bien ajustées. C'est seulement ainsi que l'on peut comprendre comment Nietzsche est un chercheur de la connaissance sans pour autant être un chercheur de la vérité. Chaque tentative de connaissance étant validée ou non validée en référence à l'effet qui est produit sur la volonté de puissance (à sa capacité à la désinhiber). Distinction entre une connaissance de type sacerdotal, qui reste tributaire du modèle religieux, et une autre connaissance, à l'œuvre dans *L'Antéchrist* lui-même. Cette opposition sacerdotale de la foi avec la connaissance signifie encore le renversement de la bonne conscience en mauvaise conscience. Ce qui se joue dans cette culture est de faire proférer le sentiment de culpabilité, renverser la bonne conscience (aujourd'hui péjoratif, souvent associé au bourgeois qui a bonne conscience alors qu'il ne devrait pas l'avoir) en mauvaise conscience. Chez Nietzsche, la bonne conscience est positive : celui qui a bonne conscience est celui qui a confiance en lui, en sa force, celui qui exerce la puissance innocemment, sans éprouver le besoin de la justifier.

« Plein de caractère ». — « Ce que j'ai dit une fois, je le fais » — cette façon de penser semble pleine de caractère. Combien d'actions n'accomplit-on pas, non parce qu'on les a choisies à cause de ce qu'elles ont de raisonnable, mais parce que, au moment où l'on en a eu l'idée, elles ont excité, d'une façon ou d'une autre, l'ambition et la vanité, en sorte que l'on s'y arrête en les exécutant aveuglément. Ainsi elles augmentent en nous la croyance en notre caractère et notre bonne conscience, donc, en somme, notre *force* : tandis que le choix de ce qu'il y a de plus raisonnable entretient un certain scepticisme vis-à-vis de nous-mêmes et dans la même mesure, un sentiment de faiblesse en nous. »

Nietzsche, *Aurore*, §301

« C'est là précisément la longue histoire de l'origine de la *responsabilité*. Cette tâche d'élever et de discipliner un animal qui puisse faire des promesses a pour condition préalable, ainsi que nous l'avons déjà vu, une autre tâche : celle de *rendre* d'abord

l'homme déterminé et uniforme jusqu'à un certain point, semblable parmi ses semblables, régulier et, par conséquent, appréciable. Le prodigieux travail de ce que j'ai appelé la « moralité des mœurs » (cf. *Aurore*, aph. 9, 14, 16) – le véritable travail de l'homme sur lui-même pendant la plus longue période de l'espèce humaine, tout son travail *préhistorique*, prend ici sa signification et reçoit sa grande justification, quel que soit d'ailleurs le degré de cruauté, de tyrannie, de stupidité et d'idiotie qui lui est propre : ce n'est que par la moralité des mœurs et la camisole de force sociale que l'homme est *devenu* réellement appréciable. Plaçons-nous par contre au bout de l'énorme processus, à l'endroit où l'arbre mûrit enfin ses fruits, où la société et sa moralité des mœurs présentent enfin au jour ce pour quoi elles n'étaient que moyens : et nous trouverons que le fruit le plus mûr de l'arbre est l'*individu souverain*, l'individu qui n'est semblable qu'à lui-même, l'individu affranchi de la moralité des mœurs, l'individu autonome et supramoral (car « autonome » et « moral » s'excluent), bref l'homme à la volonté propre, indépendante et persistante, l'homme qui *peut promettre*, – celui qui possède en lui-même la conscience fière et vibrante de ce qu'il a enfin atteint par là, de ce qui s'est incorporé en lui, une véritable conscience de la liberté et de la puissance, enfin le sentiment d'être arrivé à la perfection de l'homme. Cet homme affranchi qui *peut* vraiment promettre, ce maître du *libre* arbitre, ce souverain – comment ne saurait-il pas quelle supériorité lui est ainsi assurée sur tout ce qui ne peut pas promettre et répondre de soi, quelle confiance, quelle crainte, quel respect il inspire – il « mérite » tout cela – et qu'avec ce pouvoir sur lui-même, le pouvoir sur les circonstances, sur la nature et sur toutes les créatures de volonté plus bornée et de relations moins sûres, lui est nécessairement remis entre les mains ? L'homme « libre », le détenteur d'une vaste et indomptable volonté, trouve dans cette possession son *étalon de valeur* : en se basant sur lui-même pour juger les autres, il vénère ou méprise ; et de même qu'il honore fatalement ceux qui lui ressemblent, les forts sur qui on peut compter (ceux qui *peuvent* promettre), – donc chacun de ceux qui promettent en souverain, difficilement, rarement, après mure réflexion, de ceux qui sont avares de leur confiance, qui *honorent* lorsqu'ils se confient, qui donnent leur parole comme quelque chose sur quoi l'on peut tabler, puisqu'il se sent assez fort pour pouvoir la tenir en dépit de tout, même des accidents, même de la « destinée » – ; de même il sera fatalement prêt à chasser d'un coup de pied les misérables roquets qui promettent, alors que la promesse n'est pas de leur domaine, à battre de verges le menteur déjà parjure au moment où la parole passe sur ses lèvres. La fière connaissance du privilège extraordinaire de la *responsabilité*, la conscience de cette rare liberté, de cette puissance sur lui-même et sur le destin, a pénétré chez lui jusqu'aux profondeurs les plus intimes, pour passer à l'état d'instinct, d'instinct dominant : – comment l'appellera-t-il, cet instinct dominant, à supposer qu'il ressente le besoin d'une désignation ? Ceci n'offre pas l'ombre d'un doute : l'homme souverain l'appelle sa *conscience*... »

Nietzsche, *Généalogie de la morale*, II-2

Textes sur la **promesse** : celui qui a bonne conscience peut promettre, car promettre c'est avoir confiance en soi. On ne peut promettre si on n'a pas assez confiance en soi pour être convaincu qu'on pourra le moment venu satisfaire cette promesse.

L'**espérance** : c'est une grande vertu chrétienne. S'il a la foi, le chrétien espère être sauvé, dans l'autre monde. C'est pourquoi dans une certaine tradition chrétienne, le désespoir est condamné comme étant un péché mortel. C'est pourquoi le suicidé pendant longtemps ne pouvait pas être enterré en terre consacrée : il était considéré comme celui qui avait désespéré. C'était considéré comme une forme d'athéisme, car on considérerait que ça voulait dire qu'on ne croyait plus en Dieu, du moins qu'on ne croyait plus dans le vrai Dieu, qui peut toujours vous pardonner quoi qu'il arrive. Valorisation chrétienne de l'espérance, condamnation chrétienne symétrique du désespoir.

Nietzsche fait remarquer *a contrario* comment les Grecs dévalorisaient l'espérance, qu'ils présentaient comme étant un piège. Pour eux, l'espérance est ce qui conduit le héros à s'orienter dans une direction qui n'est pas la bonne.

« Les instincts transformés par les jugements moraux. — Le même instinct devient le sentiment pénible de la *lâcheté*, sous l'impression du blâme que les mœurs ont fait reposer sur lui : ou bien le sentiment agréable de l'*humilité*, si une morale, telle que la morale chrétienne, l'a pris à cœur et l'a appelé *bon*. Ce qui signifie que cet instinct jouira soit d'une bonne, soit d'une mauvaise conscience ! En soi, *comme tout instinct*, il est indépendant de la conscience, il ne possède ni un caractère, ni une désignation morale, et n'est pas même accompagné d'un sentiment de plaisir ou de déplaisir déterminé : il ne fait qu'acquiescer tout cela, comme une seconde nature, lorsqu'il entre en relation avec d'autres instincts qui ont déjà reçu le baptême du bien et du mal, ou si l'on reconnaît qu'il est l'attribut d'un être que le peuple a déjà déterminé et évalué au point de vue moral. — Ainsi les anciens Grecs avaient d'autres sentiments sur l'*envie* que nous autres ; Hésiode la nomme parmi les effets de la *bonne* et bienfaisante Eris et il ne se choquait pas à la pensée que les dieux ont quelque chose d'envieux : cela se comprend dans un état de choses dont la lutte était l'âme ; la lutte cependant était considérée comme bonne et appréciée comme telle. De même les Grecs différaient de nous dans l'évaluation de l'*espérance* : on la considérait comme aveugle et perfide ; Hésiode a indiqué dans une fable ce que l'on peut dire de plus violent contre elle, et ce qu'il dit est si étrange qu'aucun interprète nouveau n'y a compris quelque chose, — car c'est contraire à l'esprit moderne qui a appris du christianisme à croire à l'espérance comme à une vertu. Chez les Grecs, par contre, la science de l'avenir ne paraissait pas entièrement fermée, et l'information au sujet de l'avenir était devenue, dans des cas innombrables, un devoir religieux. Alors que nous nous contentons de l'espérance, les Grecs, grâce aux prédictions de leurs devins, estimaient fort peu l'espérance et l'abaissaient à la hauteur d'un mal ou d'un danger. — Les juifs, qui considéraient la *colère* autrement que nous, l'ont sanctifiée : c'est pourquoi ils ont placé la sombre majesté de l'homme qui accompagnait la colère si haut qu'un Européen ne saurait l'imaginer : ils ont façonné la sainteté de leur Jéhovah en colère d'après la sainteté de leurs prophètes en colère. Les grands courroucés

parmi les Européens, si on les évalue d'après une telle mesure, ne sont, en quelque sorte, que des créatures de seconde main. »

Nietzsche, *Aurore*, §38

Là où ça se complique, c'est que le même Nietzsche qui s'en prend à la vertu chrétienne de l'espérance valorise lui-même l'espérance et condamne lui-même le désespoir.

Je connais ma destinée. Un jour s'attachera à mon nom le souvenir de quelque chose de formidable, — le souvenir d'une crise comme il n'y en eut jamais sur terre, le souvenir de la plus profonde collision des consciences, le souvenir d'un jugement prononcé contre tout ce qui jusqu'à présent a été cru, exigé, sanctifié. Je ne suis pas un homme, je suis de la dynamite. Et, avec cela, il n'y a en moi rien d'un fondateur de religion. Les religions sont les affaires de la populace. J'ai besoin de me laver les mains, après avoir été en contact avec des hommes religieux... Je ne veux pas de « croyants », je crois que je suis trop méchant pour cela, je ne crois même pas en moi-même. Je ne parle jamais aux masses... J'ai une peur épouvantable qu'on ne veuille un jour me *canoniser*. On devinera pourquoi je publie *d'abord* ce livre ; il doit éviter qu'on se serve de moi pour faire du scandale... Je ne veux pas être pris pour un saint, il me plairait davantage d'être pris pour un pantin... Peut-être suis-je un pantin... Et malgré cela — ou plutôt non, pas malgré cela, car, jusqu'à présent, il n'y a rien de plus menteur qu'un saint — malgré cela la vérité parle par ma bouche. — Mais ma vérité est *épouvantable*, car jusqu'à présent c'est le mensonge qui a été appelé vérité.

Transmutation de toutes les valeurs, voilà ma formule pour un acte de suprême détermination de soi, dans l'humanité, qui, en moi, s'est faite chair et génie. Ma destinée veut que je sois le premier *honnête* homme, elle veut que je me sache en contradiction avec des milliers d'années... Je fus le premier à découvrir la vérité, par le fait que je fus le premier à considérer le mensonge comme un mensonge, à le *sentir* comme tel. Mon génie se trouve dans mes narines. Je proteste comme jamais il n'a été protesté, et pourtant je suis le contraire d'un esprit négateur. Je suis un *joyeux messenger* comme il n'y en eut jamais, je connais des tâches qui sont d'une telle hauteur que la notion en a fait défaut jusqu'à présent. Ce n'est que depuis que je suis venu qu'il y a de nouveau des espoirs. Avec tout cela je suis nécessairement aussi l'homme de la fatalité. Car, quand la vérité entrera en lutte avec le mensonge millénaire, nous aurons des ébranlements comme il n'y en eut jamais, une convulsion de tremblements de terre, un déplacement de montagnes et de vallées, tels que l'on n'en a jamais rêvé de pareils. L'idée de politique sera alors complètement absorbée par la lutte des esprits. Toutes les combinaisons de puis sances de la vieille société auront sauté en l'air — elles sont toutes appuyées sur le mensonge. Il y aura des guerres comme il n'y en eut jamais sur la terre. C'est seulement à partir de moi qu'il y a dans le monde une *grande politique*.

Nietzsche, *Ecce homo*, « Pourquoi je suis un destin », §1

Il se présente lui-même comme étant celui à partir de qui « il est à nouveau des espérances ».

« 24.

Je termine en posant trois problèmes, on s'en doute bien. « Élève-t-on ici un idéal, ou en renverse-t-on un ? » me sera-t-il peut-être demandé... Mais vous êtes-vous jamais assez demandé vous-même à quel prix l'édification de *tout* idéal en ce monde a été possible. Combien pour cela la réalité a dû être calomniée et méconnue, combien on a dû sanctifier de mensonges, troubler de consciences, sacrifier de divinités. Pour que l'on puisse bâtir un sanctuaire, *il faut qu'un sanctuaire soit détruit* : c'est la loi – qu'on me montre un cas où elle n'a pas été accomplie !... Nous autres hommes modernes, nous sommes les héritiers d'une vivisection de consciences, d'un mauvais traitement exercé sur nous-mêmes à travers des milliers d'années : c'est là-dedans que nous avons le plus d'habitude, c'est peut-être pour nous une sorte de maîtrise, et nous y mettons, en tous les cas, notre raffinement, la perversion de notre goût. L'homme a trop longtemps considéré « d'un mauvais œil » ses penchants naturels, de telle sorte que ces penchants ont fini par être de même espèce que la « mauvaise conscience ». Une tentative contraire n'aurait en soi rien d'impossible – mais qui donc serait assez fort pour l'entreprendre ? Il s'agirait de confondre avec la mauvaise conscience tous les penchants *antinaturels*, toutes les aspirations vers l'au-delà, contraires aux sens, aux instincts, à la nature, à l'animal, en un mot, tout ce qui jusqu'à présent a été considéré comme idéal, tout idéal ennemi de la vie, tout idéal qui calomnie le monde. À qui s'adresser aujourd'hui avec de telles espérances et de *telles* prétentions ?... On aurait contre soi précisément les hommes de bien ; puis, comme de raison, les gens nonchalants, conciliants, vaniteux, exaltés ou fatigués... Qu'est-ce qui blesse davantage, qu'est-ce qui sépare plus profondément que de laisser voir quelque chose de la rigueur hautaine avec laquelle on se traite soi-même ? Et par contre que de bienveillance, que d'affection nous témoigne tout le monde, dès que nous faisons comme tout le monde et que nous nous laissons aller comme tout le monde !... Pour atteindre ce but, il faudrait un *autre* genre d'esprits que celui que l'on rencontre à notre époque : des esprits fortifiés par la guerre et la victoire, pour qui la conquête, l'aventure, le danger, la douleur mêmes sont devenus des nécessités ; il faudrait l'habitude de l'air vif des hauteurs, l'habitude des marches hivernales, l'habitude des glaces et des montagnes, et je l'entends dans toutes les acceptions, il faudrait même un genre de sublime méchanceté, une malice suprême et consciente du savoir qui appartient à la pleine santé, il faudrait en un mot, et c'est triste à dire, *cette grande santé* elle-même ! Mais est-elle possible aujourd'hui ?... À une époque quelconque, dans un temps plus robuste que ce présent veule et découragé, il faudra pourtant qu'il nous vienne, l'homme *rédempteur* du grand amour et du grand mépris, l'esprit créateur que sa force d'impulsion chassera toujours plus loin de tous les « à-côtés » et de tous les « au-delà », l'homme dont la solitude sera méconnue par les peuples comme si elle était une *fuite* devant la réalité – : tandis qu'il ne fera que s'enfoncer, s'abîmer, s'enterrer *dans* la réalité, pour ramener un jour, lorsqu'il reviendra à la rédemption de cette réalité, le rachat de la malédiction que l'idéal actuel a fait peser sur elle. Cet homme de l'avenir qui nous délivrera à la fois de l'idéal actuel et de *ce qui forcément devait en sortir*, du grand dégoût, de la volonté du néant et du nihilisme – ce coup de cloche de midi et du grand jugement, ce libérateur de la volonté qui rendra au monde son but, et à l'homme son espérance, cet antéchrist et antinihiliste, ce vainqueur de Dieu et du néant – *il faut* qu'il vienne un jour...

Mais qu'ai-je à parler ici ? Assez ! Assez ! En cet endroit, je n'ai qu'une chose à faire, à garder le silence : sinon j'empièterais sur un terrain, où seul a accès quelqu'un de plus jeune que moi, quelqu'un de plus d'« avenir », quelqu'un de plus fort que moi – je veux dire *Zarathoustra*, *Zarathoustra l'impie...* »

Extrait de: Nietzsche. « La généalogie de la morale. » Apple Books.. Nietzsche, *La généalogie de la morale*, II-24-25

Nietzsche annonce un rédempteur, l'antéchrist, et celui-ci doit « restituer à la terre son but et à l'homme son espérance ». L'antéchrist amène de nouvelles espérances et triomphe du nihilisme, qui peut se présenter comme une forme de désespoir. Il critique le désespoir, les « temps de dépression », de lassitude.

« Non ! qu'on ne me vienne pas avec la science, quand je cherche l'antagoniste naturel de l'idéal ascétique, quand je demande : « Où est la volonté adverse en qui s'exprime un *idéal adverse* ? » Pour un tel rôle la science est loin d'être assez autonome, elle a besoin elle-même, en tout état de cause, d'une valeur idéale, d'une puissance créatrice de valeurs qu'elle puisse servir et qui lui donne la *foi* en elle-même – car, par elle-même, elle ne crée aucune valeur. Ses rapports avec l'idéal ascétique n'ont pas le caractère de l'antagonisme ; on serait plutôt tenté de la considérer comme la force de progrès qui régit l'évolution intérieure de cet idéal. Si elle lui résiste et le combat, cette opposition, à tout bien considérer, ne s'attaque pas à l'idéal même, mais à ses ouvrages avancés, à sa façon de montrer et de masquer son jeu, à sa rigidité, sa dureté, son allure dogmatique, – elle affranchit le principe de vie qui est en son idéal, en niant tout son côté extérieur. Tous deux, la science et l'idéal ascétique, se tiennent sur le même terrain – je l'ai déjà donné à entendre : – ils se rencontrent dans une commune exagération de la valeur de la vérité (plus exactement : dans une croyance commune que la vérité est inestimable, *incritiquable*), et c'est ce qui fait d'eux *nécessairement* des alliés, – de sorte que, à supposer qu'on les combatte, c'est ensemble seulement qu'on peut les combattre et les mettre en question. Si l'on cherche à estimer la valeur de l'idéal ascétique, on est forcément amené à estimer la valeur de la science : c'est là un fait et il importe d'ouvrir l'œil et de dresser l'oreille à temps ! (L'art, soit dit en passant, car en un autre endroit je reviendrai un jour plus longuement sur ce point, – l'art sanctifiant précisément le *mensonge* et mettant la *volonté de tromper* du côté de la bonne conscience, est, par principe, bien plus opposé à l'idéal ascétique que la science : voilà ce que ressentit l'instinct de Platon, cet ennemi de l'art, le plus grand que l'Europe ait produit jusqu'à ce jour. Platon *contre* Homère : voilà l'antagonisme complet, réel : – d'un côté le fanatique de l'au-delà, le grand calomniateur de la vie ; de l'autre, son apologiste involontaire, la nature *toute d'or*. C'est pourquoi le vasselage d'un artiste au service de l'idéal ascétique constitue le comble de la *corruption* artistique, malheureusement une corruption des plus ordinaires : car rien n'est aussi corruptible qu'un artiste). Même au point de vue physiologique, la science repose sur les mêmes bases que l'idéal ascétique : l'un et l'autre supposent un certain *appauvrissement de l'énergie vitale*, – c'est, dans les deux cas, le même tiédissement des passions, le même ralentissement de l'allure ; la dialectique prend la place de l'instinct, la *gravité* pose son empreinte sur le visage et les gestes (la gravité, ce signe infaillible d'une évolution plus pénible de la matière, de difficultés et de luttes dans l'accomplissement

des fonctions vitales). Voyez, dans l'évolution d'un peuple, les époques où le savant passe au premier plan : ce sont des époques de fatigue, souvent de crépuscule, de déclin, – c'en est fait de l'énergie débordante, de la certitude de vie, de la certitude d'*avenir*. La suprématie du mandarin ne signifie jamais rien de bon : tout aussi peu que l'avènement de la démocratie, que les tribunaux d'arbitrage remplaçant la guerre, que l'émancipation des femmes, la religion de la souffrance humaine et autres symptômes d'une énergie vitale qui décline. (La science en tant que problème ; la question de la signification de la science – comparez à ce sujet ! la préface de *L'Origine de la Tragédie*). – Non ! cette « science moderne » – essayez donc de voir clair ! – est pour l'instant le *meilleur* auxiliaire de l'idéal ascétique, et cela, parce que le plus inconscient, le plus involontaire, le plus dissimulé, le plus souterrain ! Ils ont jusqu'à présent joué le même jeu, les « pauvres d'esprit » et les adversaires scientifiques de l'idéal ascétique (qu'on se garde bien, soit dit en passant, de prendre ces derniers pour l'antithèse de ceux-ci, pour les *riches* de l'esprit, par exemple : – ils ne le sont *pas*, je les ai nommés les rachitiques de l'esprit). Et ces fameuses victoires des hommes de science : sans doute ce sont des victoires – mais sur quoi ? L'idéal ascétique ne fut nullement vaincu, bien au contraire, il fut fortifié, je veux dire rendu plus insaisissable, plus spirituel, plus séduisant, toutes les fois qu'une muraille, un ouvrage avancé dont il s'était entouré et qui lui donnait un aspect grossier était impitoyablement battu en brèche et démoli par la science. S'imaginer-t-on vraiment que la ruine de l'astronomie théologique, par exemple, ait été une défaite de l'idéal ascétique ?... L'homme est-il peut-être devenu par là *moins désireux* de résoudre l'énigme de l'existence par la foi en un au-delà, depuis que, à la suite de cette défaite, cette existence est apparue comme plus fortuite encore, plus vide de sens et plus superflue dans l'ordre *visible* des choses ? Est-ce que la tendance de l'homme à se rapetisser, sa *volonté* de faire petit, n'est pas, depuis Copernic, en continuel progrès ? Hélas ! c'en est fait de sa foi en sa dignité, en sa valeur unique, incomparable dans l'échelle des êtres, – il est devenu un animal, sans métaphore, sans restriction ni réserve, lui qui, selon sa foi de jadis, était presque un Dieu (« enfant de Dieu », « Dieu fait homme »)... Depuis Copernic, il semble que l'homme soit arrivé à une pente qui descend, – il roule toujours plus loin du point de départ. – Où cela ? – Vers le néant ? Vers « le sentiment poignant » de son néant ?... Eh bien ! ce serait là le droit chemin – vers l'*ancien* idéal !... *Toutes* les sciences (et non point seulement l'astronomie, dont l'influence humiliante et rapetissante a arraché à Kant ce remarquable aveu : « Elle anéantit mon importance »..., toutes les sciences, naturelles ou contre nature – c'est ainsi que j'appelle la critique de la raison par elle-même – travaillent aujourd'hui à détruire en l'homme l'antique respect de soi, comme si ce respect n'avait jamais été autre chose qu'un bizarre produit de la vanité humaine ; on pourrait même dire qu'elles mettent leur point d'honneur, leur idéal austère et rude d'ataxie stoïque, à entretenir chez l'homme ce *mépris de soi* obtenu au prix de tant d'efforts, en le présentant comme son dernier, son plus sérieux titre à l'estime de soi (en quoi l'homme a raison ; car celui qui méprise est toujours quelqu'un « qui n'a pas désappris d'estimer »...). Mais est-ce là en réalité travailler *contre* l'idéal ascétique ? Croit-on encore sérieusement (comme les théologiens se le sont imaginé un temps), que par exemple la *victoire* de Kant sur la dogmatique des théologiens (« Dieu », « âme », « liberté », « immortalité ») ait porté atteinte à cet idéal ! – laissons pour le moment de côté la question de savoir si Kant a jamais eu le dessein de lui porter atteinte. Ce qui est certain, c'est que tous les philosophes transcendants ont, depuis Kant, de nouveau cause gagnée, – ils sont émancipés de la tutelle

des théologiens : quelle joie ! – Kant leur a révélé ce chemin détourné où ils peuvent désormais, en toute indépendance et avec la tenue scientifique la plus décente, satisfaire « les désirs de leur cœur ». De même : qui pourrait désormais en vouloir aux agnostiques si, pleins de vénération pour l'Inconnu, le Mystère en soi, ils adorent comme Dieu *le point d'interrogation lui-même* ? (Xavier Doudan parle quelque part des ravages causés par « *l'habitude d'admirer l'intelligible, au lieu de rester tout simplement dans l'inconnu* » et il pense que les Anciens n'avaient pas connu cet abus). À supposer que tout ce que l'homme « connaît », loin de satisfaire ses désirs, les contrarie au contraire et leur fasse horreur, n'est-ce pas une échappatoire vraiment divine que d'en pouvoir rejeter la faute non sur les « désirs », mais sur la « connaissance » elle-même !... « Il n'y a pas de connaissance, *donc* – il y a un Dieu » ; quelle nouvelle *elegantia syllogismi* ! quel triomphe de l'idéal ascétique ! »

Nietzsche, La généalogie de la morale, III-25

Nietzsche critique « les temps que la certitude de l'avenir a désertés ».

On a une lettre à Paul Lansky de fin avril 1884 où Nietzsche écrit : « qu'ai-je à faire avec ceux qui n'ont pas de but ? Mon conseil de vie soit dit en passant pour de tels être est le suicide. ». Critique du désespoir.

En 1887, année où il publie *GM*, un auteur français très catholique et réactionnaire, Léon Bloy, publie *Le désespéré* (rendu difficile à lire du fait d'un antisémitisme d'une violence terrifiante) : dans ce roman, à plusieurs reprises, il emploie le terme de nihilisme, qui chez lui désigne une sorte de désespoir lié à un désir de destruction et de mort. Ça s'oppose au christianisme lui-même.

Renverser les valeurs, c'est toujours dire deux choses à la fois : critiquer les valeurs « chrétiennes », les répéter, les retrouver en les renversant. C'est précisément ce qui se passe dans le cas de l'espérance. On a affaire à une transvaluation chrétienne. Chez Nietzsche E critique de la finalité, et corrélativement de l'espérance. Négation positive de l'espérance : travailler à l'avènement d'un certain monde pour lequel il n'y aura plus d'espérance, c'est-à-dire d'autre monde. L'espérance chez Nietzsche a pour objet l'abolition de l'espérance en un autre monde. On n'espérera plus non pas parce qu'on sera désespéré, mais parce qu'on voudra le présent. Vouloir le présent, ça n'est pas espérer, mais pas non plus désespérer. En ce sens, vouloir le présent se trouve par-delà l'espoir et le désespoir.

Pouvoir sur le savoir. Définition : tentative de recensement exhaustif des significations, pour conjurer le danger de l'équivoque. Pour Nietzsche, les mots n'ont pas un sens. La philosophie de la transvaluation est une philosophie de l'équivoque.

En ce qui concerne l'**amour**, c'est l'une des formes par lesquelles on nie le caractère conflictuel, c'est-à-dire tragique de la réalité. C'est le désir de l'union. Au fond, l'affirmation de l'amour est l'affirmation qu'il existe un autre monde où on ne rencontre aucune espèce de conflictualité, mais cet autre monde n'est pas à venir, mais déjà là.

II. §24-46 : « la véritable histoire du christianisme » (§39)

Histoire du christianisme qui soit abordée dans la perspective éminemment critique qui est la sienne.

Ce développement est quelque chose de nouveau chez Nietzsche. Son entreprise est très rhapsodique, on retrouve les mêmes thèmes de diverses manières. Cette petite histoire du christianisme est quelque chose de nouveau chez lui. On ne retrouve rien de semblable en amont : beaucoup de textes sur le christianisme, sur l'histoire du christianisme. Dans *Aurore* §68, Nietzsche parle de Paul en disant de lui que c'est « le premier chrétien, l'inventeur du christianisme ». pour lui, le christianisme ne surgit pas avec le Christ, mais avec Paul, et de l'inventeur à l'imposteur, il n'y a qu'un pas.

« 8.

Mais vous ne comprenez pas ? Vous n'avez pas d'yeux pour une chose qui a eu besoin de deux mille ans pour triompher ?... Il n'y a pas lieu de s'en étonner : tout ce qui est *long* est difficile à voir, à embrasser d'un coup d'œil. Or, *voici* ce qui s'est passé : sur le tronc de cet arbre de la vengeance et de la haine, de la haine judaïque – la plus profonde et la plus sublime que le monde ait jamais connue, de la haine créatrice de l'idéal, de la haine qui transmue les valeurs, une haine qui n'eut jamais sa pareille sur la terre – de cette haine sortit quelque chose de non moins incomparable, un *amour nouveau*, la plus profonde et la plus sublime de toutes les formes de l'amour : – et d'ailleurs sur quel autre tronc cet amour aurait-il pu s'épanouir ?... Mais que l'on ne s' imagine pas qu'il se développa sous forme de négation de cette soif de vengeance, comme antithèse de la haine judaïque ! Non, tout au contraire. L'amour est sorti de cette haine, s'épanouissant comme sa couronne, une couronne triomphante qui s'élargit sous les chauds rayons d'un soleil de pureté, mais qui, dans ce domaine nouveau, sous le règne de la lumière et du sublime, poursuit toujours encore les mêmes buts que la haine : la victoire, la conquête, la séduction, tandis que les racines de la haine pénétraient, avides et opiniâtres, dans le domaine souterrain des ténèbres et du mal. Ce Jésus de Nazareth, cet évangile incarné de l'amour, ce « Sauveur » qui apportait aux pauvres, aux malades, aux pécheurs, la béatitude et la victoire – n'était-il pas précisément la séduction dans sa forme la plus sinistre et la plus irrésistible, la séduction qui devait mener par un détour à ces valeurs *judaïques*, à ces rénovations de l'idéal ? Le peuple d'Israël n'a-t-il pas atteint, par la voie détournée de ce Sauveur, de cet apparent adversaire qui semblait vouloir disperser Israël, le dernier but de sa sublime rancune ? N'est-ce pas par l'occulte magie noire d'une politique vraiment *grandiose* de la vengeance, d'une vengeance prévoyante, souterraine, lente à saisir et à calculer ses coups, qu'Israël même a dû renier et mettre en croix, à la face du monde, le véritable instrument de sa vengeance, comme si cet instrument était son ennemi mortel, afin que le « monde entier », c'est-à-dire tous les ennemis d'Israël, eussent moins de scrupules à mordre à cet appât ? Pourrait-on d'ailleurs s'imaginer, en s'aidant de tous les raffinements de l'esprit, un appât plus *dangereux* encore ? Quelque chose qui égalerait par sa puissance de séduction, par sa force de leurre et d'étourdissement ce symbole de la « sainte croix », cet horrible paradoxe d'un « Dieu mis en croix », ce mystère d'une inimaginable et dernière cruauté, la cruauté folle d'un Dieu se

crucifiant lui-même *pour le salut de l'humanité* ?... Il est du moins certain qu'avec sa vengeance et sa transmutation de toutes les valeurs, Israël a toujours triomphé de nouveau *sub hoc signo*, de tout autre idéal, de tout idéal plus noble.

9.

« Mais que nous parlez-vous encore d'un idéal plus noble ! Inclignons-nous devant le fait accompli : c'est le peuple qui l'a emporté – ou bien « les esclaves », ou bien « la populace », ou bien « le troupeau », nommez-les comme vous voudrez –, si c'est aux Juifs qu'on le doit, eh bien ! jamais peuple n'a eu une mission historique plus considérable. Les « maîtres » sont abolis ; la morale de l'homme du commun a triomphé. Libre à vous de comparer cette victoire à un empoisonnement du sang (elle a opéré le mélange des races) – je n'y contredis pas ; mais il est indubitable que cette intoxication a réussi. La « rédemption ou la délivrance » du genre humain (je veux dire l'affranchissement du joug des « maîtres ») est en excellente voie ; tout se judaïse, ou se christianise, ou se voyoucratise à vue d'œil (que nous importent les mots !). Les progrès de cet empoisonnement de l'humanité par tout le corps semblent irrésistibles, son allure et sa marche pourront même dès aujourd'hui se ralentir toujours davantage, devenir toujours plus délicates, plus imperceptibles, plus réfléchies – on a du temps devant soi... L'Église a-t-elle encore dans cette sphère une tâche nécessaire à remplir ? a-t-elle, d'une façon générale, encore un droit à l'existence ? Ou bien pourrait-on s'en passer ? *Queritur*. Il semble qu'elle entrave et retarde cette marche plutôt que de l'accélérer ? Eh bien ! voilà qui pourrait constituer précisément son utilité... Assurément, elle a quelque chose de grossier et de rustique qui répugne à une intelligence un peu délicate et à un goût vraiment moderne. Ne devrait-elle pas, pour le moins, gagner un peu en raffinement ?... Elle repousse aujourd'hui plus qu'elle ne séduit... Que de nous voudrait être libre penseur si l'Église n'existait pas ? L'Église nous répugne, mais *non pas* son poison... Mettez de côté l'Église, et nous aimerons aussi le poison... » – Tel fut l'épilogue que fit à mon discours un « libre penseur », un honnête animal, comme il l'a surabondamment prouvé, et de plus un démocrate ; il m'avait écouté jusque-là, mais il ne put pas supporter mon silence. Or, en cet endroit j'ai beaucoup de choses à taire. »

Nietzsche, *La généalogie de la morale*, I-8-9

Il y a une sorte de raccourci qui présente le passage du judaïsme au christianisme. Mais c'est la première fois dans *L'Antéchrist* que Nietzsche écrit une petite histoire du judéo-christianisme. Il s'agit ici pour Nietzsche de conférer à ce doublon une signification précise. Il éprouve le besoin de développer cette question, de supprimer un angle mort/point aveugle. Depuis au moins 1873 (1^{ère} considération inactuelle), Nietzsche parle du christianisme. Il en parle parce qu'il considère la 1^{ère} considération inactuelle à la critique d'un philosophe théologien, David Strauss, qui avait publié en 1835-1836 *Vie de Jésus dans une perspective critique*. Le christianisme est pour lui une question centrale, et depuis 1878 *Humain, trop humain*, il est le partisan d'une philosophie historique, du devenir, qui affirme que tout devient. Parler comme le faisait Feuerbach de l'« essence du christianisme » est un contresens : il ne peut pas y avoir d'essence du christianisme si tout devient, mais une histoire du christianisme, une généalogie du christianisme. Nietzsche devait impérativement écrire cette histoire du christianisme, mais en 1888 il ne l'a jamais écrite : il ne cesse de la sous-entendre. Elle est sans cesse mentionnée, comme quelque chose dont nous

saurions déjà ce qu'il en est. Là, pour la première fois, il va essayer de mettre à plat ce à quoi il ne cesse de faire allusion depuis 15 ans.

Cette histoire du christianisme se structure en trois grands segments :

- Judaïsme (§24-26)
- Jésus (§27-36)
- Le christianisme (§37-46)

Tripartition elle-même lourde de sens, car elle atteste que l'histoire de Nietzsche a pour centre Jésus. En ce sens, c'est une histoire qui se superpose à celle de David Straus, ou Renan, *La Vie de Jésus*. Comme eux, il met Jésus au centre de cette histoire, personnage étrange entre les deux. Lorsque Nietzsche s'engage dans cette analyse, il fait face à 3 grandes possibilités/directions d'analyse, qu'il refuse toutes les trois :

- Voie hégélienne, qui consiste à interpréter Jésus non pas comme un événement surnaturel, mais une étape dans un processus rationnel par lequel quelque chose (l'esprit) prend petit à petit conscience de lui-même. Jésus est une étape, un moment, qui participe de l'élaboration d'un **processus rationnel**.

- Voie chrétienne, qui considère que Jésus participe non pas d'un processus rationnel, mais que c'est une irruption surnaturelle, le fils de Dieu, envoyé par Dieu sur la Terre pour racheter la culpabilité des hommes. **Dramaturgie surnaturelle**.

- Voie de l'érudition, de la connaissance, engagée dès le XVII^e siècle par Spinoza : on lit les textes, se demande qui les a écrits, comment les dates, concilier les différentes variantes...

Nietzsche refuse ces trois directions. Il engage une 4^e voie, la **psychologie** (§28). Qui dit psychologie, dit ici psychologie des types. Il faut comprendre quel type se trouve sous le nom de Jésus, quel rapport à la volonté de puissance.

Il y a deux paradoxes de cette histoire (deux principes déjà formulés au §24) :

- Le christianisme est la victoire sournoise du judaïsme. Il se présente comme l'adversaire du judaïsme (les chrétiens disent que les juifs ont tort de ne pas reconnaître dans Jésus le messie, et de continuer à observer la Loi, et ne pas comprendre qu'il s'agit désormais d'aimer son prochain quel qu'il soit), mais en réalité le christianisme est ce par quoi le judaïsme triomphe masqué. Dans GM I-8 : « le christianisme n'est nullement un mouvement de réaction contre l'instinct juif, c'en est au contraire une conséquence obligée ».

- Jésus n'est pas le Christ : les chrétiens lorsqu'ils parlent du Christ se réfèrent à une falsification de Jésus. Le type psychologique de Jésus n'est reconnaissable que par un travail d'interprétation, car il a été dénaturé dans le Nouveau Testament. Il est nécessaire d'effectuer un travail pour retrouver le vrai Jésus derrière la figure qui en a été rétrospectivement construite par les chrétiens pour occulter la vraie. Jésus n'était pas chrétien, mais il était d'une certaine façon bouddhiste, Jésus « dont l'apparition ressemble à un Buddha venu sur un terrain fort peu indien » (§31). « On voit ce qui a pris fin avec la mort sur la Croix : le commencement nouveau et tout à fait original d'un mouvement de paix bouddhique, d'un bonheur sur Terre réel » (§42).

Ces deux paradoxes s'articulent, puisque le christianisme se raccroche au judaïsme par-dessus Jésus. Jésus est une sorte d'irruption parfaitement contingente et éphémère, un avortement, mouvement de paix bouddhique qui a commencé et s'est arrêté. C'est une incise, une parenthèse. Elle est refermée par le premier chrétien, pas du tout fidèle à ce qu'a dit Jésus :

Paul. Quand on dit judéo-christianisme, le couplage du judaïsme au christianisme occulte un 3^e terme, Jésus. Ce silence sur Jésus est une occultation profonde : le judaïsme s'est emparé s'est emparé du discours de Jésus pour le dénaturer, le falsifier, et triompher sous le nom de christianisme. Le christianisme est le judaïsme qui falsifie le discours de Jésus et triomphe sous le masque du christianisme. Le christianisme ne cesse de parler du Christ pour le mettre en avant, et condamne les juifs qui refusent d'admettre que Jésus est le messie, mais c'est un gigantesque trompe l'œil, car en réalité le chrétiens assurent ainsi le triomphe d'un judaïsme dégénéré.

A. §24-26 : histoire (abrégée) du judaïsme

En ce qui concerne le judaïsme, l'histoire du judaïsme est extrêmement brève : il y consacre deux paragraphes (25-26), alors qu'il consacre 10 paragraphes à Jésus et 10 paragraphes au christianisme. D'une certaine façon, il nous dit que le commencement de la catastrophe se trouve là. Le caractère très expéditif avec lequel il passe sur le judaïsme signifie que toute la critique de Nietzsche trouve sa cible, son point d'impact ailleurs. Sa cible principale n'est pas le judaïsme, pas non plus Jésus, mais le christianisme en tant qu'il procède d'une double falsification :

- Falsification de son rapport au judaïsme : il se prétend en rupture avec lui, alors qu'il en est la perpétuation
- Falsification de son rapport à Jésus : le christianisme se prétend continuer, perpétuer le message de Jésus, alors qu'il est en rupture avec lui

Double-leurre : fausse rupture et fausse continuité. Ce sont deux leures complémentaires.

Une généalogie se présente toujours aussi comme une scansion alternative de l'histoire. C'est toujours une réécriture de l'histoire, une autre scansion, un discours par lequel on montre qu'il y a eu des batailles qui ont eu lieu, mais là où nous n'en voyons plus, et qu'il n'y a pas eu de bataille là où on nous fait croire qu'il y en a. C'est le contraire d'une histoire commémorative (nous vivons dans un monde commémoratif, où nous ne cessons de commémorer). Pour Nietzsche, les vraies batailles sont précisément celles dont nous n'avons pas la mémoire, que nous ne commémorons pas. Ce sont celles dont ne nous ne souvenons pas, non pas parce que nous les aurions oubliées, par inertie, mais parce qu'elles sont occultées, car toute volonté de puissance triomphante réécrit l'histoire en fonction de la perspective qui est la sienne. Tout type triomphant se réapproprie l'histoire, dissimule les coupures les plus importantes, et fait valoir des coupures qui n'en sont pas. En ce sens, la généalogie est toujours une contre-histoire.

Dans cette histoire du judaïsme, nous allons rencontrer la 1^{ère} rupture, et en conséquence la 1^{ère} falsification rétrospective de l'histoire. Parce que la 1^{ère} grande rupture ne se place pas entre le judaïsme et Jésus, entre le judaïsme et le christianisme, mais entre le judaïsme et le judaïsme, à l'intérieur-même de l'histoire juive. Il a déjà présenté ce retournement dans le §16, mais sous une forme abstraite : il ne nommait pas les juifs. Ici, nous en avons l'illustration, qui n'est pas un exemple de ce qui s'est déroulé au §16, mais le seul exemple de ce qui est présenté comme scénario typique au §16. Le peuple juif au départ est un peuple guerrier, triomphant, belliqueux, qui fait la guerre, éprouve sa puissance, et n'en éprouve aucune culpabilité, puisque Dieu, Yahvé est là pour l'aider à exercer sa puissance. §25 : « Yahvé est le Dieu d'Israël et par

conséquent Dieu de la justice, c'est la logique de tout peuple qui a la puissance et en éprouve bonne conscience ». Être affirmatif, c'est exercer la puissance et en avoir bonne conscience. C'est ce que Nietzsche appelle la **santé**.

Le problème est qu'il va rencontrer un certain nombre d'échecs guerriers, être condamné à l'exil, et ce sont les malheurs du peuple juif qui le conduisent à procéder à une série de réinterprétations, à transformer son rapport à lui-même, son rapport à la puissance et à Dieu. Ce sont donc les malheurs d'abord guerriers qui le conduisent à réinterpréter :

- Dieu : il cesse d'être une aide, un point d'appui, celui qui vous apporte son aide dans le combat. Yahvé devient un juge (terme toujours négatif chez Nietzsche), qui d'un côté exige l'obéissance, et de l'autre ne cesse de punir la désobéissance : dans les plus petits détails de la vie quotidienne (obéissance la plus scrupuleuse qui soit), dans les grands événements de l'histoire collective (tous les malheurs qui arriveront à Israël seront la faute d'Israël).
- Histoire : l'histoire va être expliquée, conçue comme étant la volonté de Dieu, qui tantôt récompense, tantôt punit, et qui révèle sa volonté dans un texte : les écritures saintes. Falsification de l'Histoire qui apparaît désormais comme l'expression d'un ordre moral (judiciaire, pénal). C'est l'ordre de la providence
- Nature : la nature se trouve dépréciée, et on lui oppose sous une forme positive ce qui est contre-nature, de l'ordre du surnaturel.
- Morale : au commencement, la morale des juifs était semblable à celle de tous les peuples guerriers, l'« expression des conditions de vie et de croissance d'un peuple » (§25). Du fait des échecs rencontrés par le peuple juif, la morale se transforme en ce qui s'oppose à la vie, ce qui juge la vie, ce qui prétend l'évaluer en référence à son contraire. La morale n'est plus l'expression des conditions de vie et de croissance d'un peuple. Mais toute morale est toujours l'expression des conditions de croissance de quelque chose : de quoi ? à qui profite le crime ? Elle devient l'expression des conditions de vie et de croissance du type sacerdotal, du prêtre. Le prêtre apparaît, fait irruption, et acquiert la domination. C'est lui qui tire profit de cette nouvelle morale. Il devient l'intermédiaire obligé entre le peuple et Dieu, celui qui sauve, ceux et ceux seulement qui lui obéissent (fin §26). Il assoit sa puissance en se présentant comme intermédiaire de la volonté divine, qui peut sauver l'âme du pécheur pour autant que celui-ci obéit à Dieu (qui obéit au prêtre).

On retrouve l'anticléricalisme des Lumières (critique du prêtre, critique du sacerdoce). Mais deux différences :

- Lorsque les Lumières critiquaient le prêtre, elles le critiquaient toujours en critiquant le théologico-politique, le prêtre en tant qu'il était associé au tyran, au despote (préface au *Traité théologico-politique* de Spinoza...). Mais les Lumières ne cessent de dire qu'E contrat tacite, caché, entre les despotes et les prêtres : les despotes ont besoin des prêtres pour justifier leur pouvoir, et les prêtres ont besoin des despotes pour apporter la contrainte matérielle à ceux qui prétendraient leur désobéir. Complémentarité, cercle vicieux du théologique et du politique.
- La critique de Nietzsche porte sur le prêtre, qui est ici dissocié du politique. La cible de Nietzsche n'est pas du tout le binôme despote-prêtre, mais le prêtre. Quand il critique la politique, ce n'est pas pour parler de cette association, mais pour dire que

la politique contemporaine est en fait chrétienne, que les politiques d'aujourd'hui sont les prêtres d'hier, que la religion s'est transférée dans la politique. Le prêtre concentre toute la négativité

- Du point de vue des Lumières, la critique du prêtre, de la puissance sacerdotale, consiste à dire que le prêtre gouverne, tyrannise, en suscitant la peur et le fanatisme. La puissance du prêtre selon Nietzsche s'exerce autrement (même si on peut rencontrer chez Diderot des textes qui vont dans ce sens). La puissance sacerdotale s'exerce chez lui en rendant malade, en inhibant l'agressivité, la cruauté naturelle, en la culpabilisant. En interdisant l'expression de la cruauté, et contraindre l'agent à retourner cette cruauté contre lui-même. La critique se concentre sur la culpabilisation.

Au fond, d'un côté, il s'est produit un renversement philosophique, platonicien ou socratique, des valeurs. Celui-ci s'exprime par une hypervalorisation de la connaissance, le fait qu'il faut connaître la vérité, qui se présente – si l'on est platonicien – sous forme d'essences, pas de l'ordre des apparences et du devenir, mais restant identiques à elles-mêmes. Mais au fond, il y a eu un autre renversement, religieux : c'est un renversement qui s'est produit dans l'histoire juive elle-même, qui produit la valorisation de la faute, du repentir, de la culpabilité, et met en avant le prêtre comme seul interprète légitime de la faute. Ce second renversement se produit au cours-même de l'histoire juive. Préface de *Par-delà le bien et le mal* : « le christianisme est un platonisme pour le peuple ». C'est un platonisme avec quelque chose en plus, le renversement platonicien qui se double d'un 2nd renversement. Le fait que le 2nd renversement se produise à l'intérieur-même de l'histoire juive explique le fait que Nietzsche tienne un double-discours sur le judaïsme : un discours extrêmement critique, virulent, qui explique le fait qu'on dise qu'il est antisémite (notamment quand il le présente comme la première révolte des esclaves dans la morale, *Par-delà le bien et le mal* §195, *GM I-7*. La catastrophe commence avec le judaïsme, qu'on peut de ce point de vue-là coupler au christianisme), et un discours totalement contraire, qui valorise le judaïsme (attention à ne pas les amalgamer, à ne pas croire à cette imposture de la Bible, le livre, mais qui est composé de deux livres : l'AT et le NT sont totalement différents (*Par-delà le bien et le mal*, §52 ; *GM III-22*), et l'AT est un texte admirable, où l'on voit un peuple, guerrier, belliqueux, qui a confiance en lui-même. Il est alors conduit à condamner très vigoureusement l'antisémitisme (*GM II-11*, associe les anarchistes et les antisémites comme figures du ressentiment ; *III-26* « nouveaux spéculateurs en idéalisme »)). Il y a le « bon » judaïsme, le judaïsme des origines, de la volonté de puissance, et le « mauvais » judaïsme, le judaïsme tardif, celui des prêtres.

.....

13/04/21

Soit le christianisme dit la même chose que le platonisme, mais sous une forme vulgaire. Le platonisme rendu accessible, car rendu sous une forme facile (parabole > dialectique socratique). Soit on peut comprendre que c'est le platonisme + autre chose, adapté ou destiné au peuple : la culpabilité, la mauvaise conscience, le libre-arbitre.

B. §27-36 : Jésus

C'est un type, dont l'étude doit être psychologique. L'analyse faite de Jésus n'est ni de l'ordre d'une exégèse érudite, ni de l'ordre d'une phénoménologie rationnelle, ni d'une histoire surnaturelle, mais analyse psychologique, nécessairement généalogique donc (référence à la volonté de puissance).

I. Sokologorski: « Nietzsche lecteur de Tolstoï : l'hédonisme du Christ », *Cahiers Léon Tolstoï*, 2015, n°25, p.17-26. : difficile à trouver, article remarquable sur *L'antéchrist*

1. Identification politique de Jésus

« C'est un saint anarchiste » (§27). Il se trouve en opposition catégorique au pouvoir sacerdotal juif. « C'est le non opposé à tout ce qui est prêtre et théologie ». Il est la négation du théologien, et c'est pour cela qu'il a fait l'objet d'une sanction politique. Jésus est mort car il a pris le contre-pied du pouvoir sacerdotal juif. Il n'est pas mort pour les autres, mais parce qu'en ce sens-là, c'était un contestataire.

Mais au §32, « la négation est justement pour lui une chose absolument impossible ». La contestation politique qui prend forme en Jésus est une contestation collatérale. Jésus est de fait, par le discours qu'il tient, en opposition à la posture sacerdotale, mais il n'a aucune intention de le bouleverser, car il ne s'intéresse absolument pas à la politique, il l'ignore, car de manière générale il ignore le monde empirique, le monde réel. Par le discours qu'il tient, il délégitime le pouvoir sacerdotal, mais il n'est pas un négateur, car le discours qu'il tient ne procède absolument pas du ressentiment, de la mauvaise conscience.

2. Principes du type de Jésus

Au §30, Nietzsche énonce deux grands principes du type de Jésus, les principes de la pathologie Jésus (c'est une psychopathologie) :

- La haine instinctive contre la réalité, conséquence d'une susceptibilité trop importante à la souffrance, il ne supporte pas le contact
- L'exclusion instinctive de toute résistance, de tout ce qui est de l'ordre du conflit, de la séparation, des frontières, des distances. VS expression qui caractérise l'homme fort, le « pathos de la distance », *GM I-2*. L'aristocrate, l'homme fort, l'homme fier, conserve ses distances. Jésus est en ce sens le contraire du barbare, il ne supporte pas la distance, car avec la distance il y a possiblement du conflit.

Or pour Nietzsche la réalité est le conflit, donc la détestation de la réalité va de toute façon de pair avec la détestation du conflit.

La négation du monde extérieur le conduit à valoriser le monde de l'intériorité, des intentions, du cœur. D'autre part, le refus de tout ce qui est de l'ordre de la séparation, de la distance, du conflit, conduit Jésus à valoriser l'amour, le contraire du pathos de la distance. Faire un. Ce qu'on fait valoir contre la contradiction. Jésus ne supporte pas la réalité pour autant qu'elle est de l'ordre des oppositions.

Cette psychologie est bien une pathologie : §31, référence à Dostoïevski et au terme d'idiot. « Cet univers bizarre et malade dans lequel nous font pénétrer les Évangiles — monde qu'on dirait tiré d'un roman russe, dans lequel le rebut de la société, les névropathies et l'idiotie « enfantine » semblent s'être donné rendez-vous ». « Il faut regretter qu'un Dostoïevski n'ait pas vécu dans le voisinage de cet intéressant décadent, je veux dire quelqu'un qui savait ressentir précisément le charme saisissant d'un tel mélange de sublime, de morbide et d'enfantin. ». Nietzsche a découvert Dostoïevski en 1886 en se promenant à Nice dans l'étal d'un libraire, trouve une adaptation française *Carnets du sous-sol* (lire dans la traduction la plus récente, collection de poche, Actes sud). Pour lui, il y décrit l'homme impuissant du ressentiment, figure extrême du nihilisme.

Stellino, *Nietzsche et Dostoïevski*

Pour Nietzsche, Jésus est une sorte de débile, « un cas de puberté retardée ». Sa maladie se manifeste par le fait qu'au fond il ne peut pas vivre dans le monde extérieur, alors il en invente un autre.

3. La théologie de Jésus

La croyance de Jésus « elle *vit*, elle s'interdit les formules » (§32). La religion de Jésus est avant tout une religion en acte, une pratique. Elle ne se présente pas comme une théologie, comme un discours articulé, sous la forme d'arguments qui auraient pour objet de justifier ce qu'on avance. Elle se présente avant tout comme une foi en acte. §33 : « le chrétien [au sens de Jésus] agit, il se distingue par un autre agir ». Il faut tendre l'autre joue *de facto*.

Sans doute que Jésus parle, mais on peut s'interroger sur le statut de son discours. le mode principal du discours de Jésus est la parabole, mode d'expression dont Nietzsche s'empare lui-même dans *Zarathoustra*. Mais la parabole est un type de discours qui parle bien du monde extérieur, mais précisément les éléments empirique dont il est question sont sollicités exclusivement comme signes du monde intérieur. La **parabole** est la déréalisation du monde empirique, qui n'est plus traité que comme signe de l'autre monde. Il est sans cesse question du monde réel dans l'Évangile, mais à titre de métaphore. Jésus ne parle jamais de ce qui existe, mais du monde intérieur.

La bonne nouvelle qu'apporte Jésus est l'affirmation que le royaume de Dieu est là, présent. Il ne faut surtout pas croire qu'il est à venir (ça, c'est ce que raconteront les chrétiens), mais il est déjà là en chacun de nous, pour autant que chacun de nous entreprend en acte d'aimer son prochain, et de cesser toute forme de résistance, de conflit. Il y a bien un dédoublement du monde, mais l'autre monde que l'on prétend vrai n'est pas un monde qui adviendra, mais qui est déjà présent en chacun de nous. Dans sa perspective, il n'est pas question de faute, de repentir, de salut, mais d'amour. §33 : « dans toute la psychologie de l'Évangile manquent les concepts de faute et de châtement ». C'est ce qu'*a posteriori* on a fait dire à Jésus. §32 : la bonne nouvelle, la proposition principale de Jésus, c'est qu'« il n'existe pas d'opposition », l'envers parfait d'Héraclite.

On peut opposer à cette formule la fin du §37, « nous sommes les premiers à avoir restauré la plus grande opposition de valeurs qu'il y au monde ». C'est l'opposition couple bon/mauvais et couple bien/mal. Table de valeurs dont l'opposition est décisive pour comprendre ce qui s'est passé : c'est l'effacement du premier couple au profit du second qui

inaugure l'hégémonie du judéo-christianisme. C'est l'effacement du bien et du mal qui est l'entreprise déterminée de Nietzsche.

Jésus est la négation du monde réel, qui s'effectue au profit d'une intériorité caractérisée par l'abolition de toute distance, entre l'homme et Dieu, entre l'homme et l'homme. Jésus conteste le pouvoir sacerdotal par cette suppression de distance, ce qui ne laisse plus d'espace pour le prêtre, pour la médiation sacerdotale. Jésus retire, soustrait le croyant à l'emprise sacerdotale. Le prêtre n'a plus aucune prise sur l'agent moral.

Ça permet de comprendre enfin la superposition déconcertante entre Jésus et Bouddha. A deux reprises, il est considéré comme §42. « On voit ce qui prenait fin par la mort sur la croix : un élan nouveau, tout à fait prime-sautier vers un mouvement d'apaisement bouddhique ». Certaine malice de Nietzsche. Le monde sensible est identifié avec le monde de la souffrance, il est invivable. C'est pourquoi il est important de s'y soustraire. Mais il n'est pas disqualifié comme étant le monde de la faute, de la corruption, du péché. C'est pourquoi, pour Jésus comme pour l'adepte du bouddhisme, l'autre monde qu'il faut substituer au monde sensible n'est pas rejeté dans un au-delà ou dans un ailleurs, il est déjà là, dans le présent d'une intériorité qui a pour vocation d'agir. §32 : « la pure innocence de Jésus » : ça fait aussi penser à l'innocence du devenir : dans le langage de Nietzsche, on parle d'innocence là où il n'y a pas de mauvaise conscience, de culpabilité, de haine de soi. En ce sens-là, que l'on soit héracliteen ou Jésus, on est innocent. Ça ne signifie pas que Jésus soit Héraclite, car le présent de l'intériorité n'est pas le présent empirique. Jésus dédouble le monde.

De ce point de vue-là, on a une hiérarchisation avec trois niveaux :

- Esclave (révolte des esclaves dans la morale), Paul : celui qui dit d'abord non, et ensuite oui
Textes sur le non et le oui : *GM I-10*, *GM III-13*, *Ecce homo*, « Ainsi parlait Zarathoustra », §6
Plaisir (source de corruption) ou souffrance (pratique de purification)
- Jésus ou Bouddha : anarchiste, qui dit non au pouvoir politique, mais par accident, comme effet collatéral. Il ne va pas jusqu'à disqualifier le monde réel comme étant un monde pourri, corrompu, et corrélativement ne va pas jusqu'à affirmer que l'autre monde est un ailleurs à venir. De ce point de vue, on a affaire à une hiérarchie. On reste en-deçà du péché. *GM III-20* : « le péché a été l'événement majeur de l'histoire de l'âme malade ».
- Guerrier, maître, Zarathoustra : celui qui dit d'abord oui, puis non. Part de l'affirmation, de l'amour de lui-même, et à partir de là, dévalue l'autre, celui qui est moins que lui, le manant, l'inférieur, le vaincu. On cesse d'identifier le monde sensible à celui de la souffrance, et on cesse de craindre la souffrance, de faire d'elle un critère d'évaluation.

C. §37-46 : Le christianisme

Enrico Norelli, *Naissance du christianisme*, 72-74 : développement sur « Christ », traduction de l'hébreu qui signifie « Messie », qui doit annoncer la bonne nouvelle. P. 12 : christianisme est un terme tardif, qui date de 115 après JC. Terme inventé après le Christ, dans un geste d'auto-identification et par conséquent d'exclusion. Terme inventé par opposition au judaïsme.

Le christianisme pour Nietzsche n'a rien à voir avec Jésus, ou celui d'un faussaire avec l'original. §39 : Jésus a été le premier et le dernier chrétien. Avec Jésus, le commencement et fin : quelque chose de nouveau apparaît dans le monde proche-oriental et méditerranéen, mais il est aussitôt effacé.

§37 : le discours de Jésus est un discours universaliste, et qui dit universalisme dit prosélytisme : il faut véhiculer la bonne parole, et donc l'adapter à un monde barbare. Il faut donc barbariser, vulgariser ce discours. Fondamentalement, le problème du missionnaire est celui qui consiste à domestiquer le barbare, à le civiliser, c'est-à-dire le rendre malade. Religion qui en s'étendant, en rentrant au contact de ces farouches guerriers en train de détruire le monde romain, les domestique. La culpabilisation va être un instrument extraordinaire. Discours d'amour universel qui implique la propagation universelle qui implique le contact avec le monde barbare et son affaiblissement par la culpabilisation. De ce point de vue, le christianisme culpabilise le fort, mais en même temps le prêtre, quand il se tourne vers les déjà malades, les asservit en donnant du sens à leur souffrance. *GM III* : le prêtre est un hybride, ni un fort, ni un faible. Ce discours auquel était étranger la faute va l'intégrer, seul moyen de faire face aux barbares. §42 : « en Paul s'annonce le type opposé de l'annonciateur de la bonne nouvelle ».

Le scénario qui explique le passage de Jésus à Paul est presque absolument identique au scénario généalogique lui-même. Les 3 récits distincts de *GM* obéissent à un scénario typique, où l'on rencontre trois personnages : le oui (fort, guerrier, créancier, homme en bonne santé), le non (esclave, débiteur, vaincu, malade). Il n'y a de généalogie que parce que dans ce scénario intervient un 3^e personnage, qui apparaît toujours en 3^e lieu, au milieu de la dissertation : il est le 3^e homme, celui qui va jouer sur les deux tableaux, c'est l'hybride, à la fois du côté des forts et des faibles : il est malade, incapable d'exercer sa puissance sur le mode de l'agressivité simple, guerrière, mais ce n'est pas non plus le vaincu, l'impuissant. C'est parce qu'il est hybride qu'il va convaincre et vaincre sur deux fronts : il domestique les bêtes de proie, et assujettit les malades en donnant à leur souffrance un sens qui les met en position de force. 4^e personnage : Jésus. Dans la véritable histoire du christianisme, Jésus est ce personnage pas conforme au scénario typique généalogique, et à peine apparu, doit disparaître. Il n'a pas sa place dans l'histoire généalogique. L'histoire pour Nietzsche, pour autant qu'elle doit être généalogique, est à trois termes. Jésus est un accident généalogique immédiatement neutralisé. Matrice narrative, analytique de *L'Antéchrist*.

§40 : Nietzsche fait intervenir maîtres, puis esclaves, puis prêtre. La place du prêtre y est occupée par le sacerdoce juif, les classes juives dirigeantes. La place du maître est occupée par les prêtres, peuple juif asservi à la classe sacerdotale. Les esclaves sont les disciples de Jésus, ceux qui le suivent. La révolte des esclaves dans la morale va consister en une délégitimation du pouvoir sacerdotal juif, qui va être rendue possible, véhiculée par une réinterprétation complète de Jésus. Jésus devient un héros révolté, un négateur, un homme du ressentiment, quelqu'un dont l'objectif est de destituer les puissants de leur pouvoir.

La mort de Jésus devient un crime, qui exige une vengeance. Le christianisme est une religion de la vengeance : il va falloir exterminer les juifs. Jésus devient un négateur, sa mort appelle à la vengeance, et cette vengeance ultime adviendra au futur, à la fin des temps, au

Jugement dernier, lorsque le Royaume de Dieu adviendra et que Dieu donnera à chacun ce qui lui revient.

Puisque Jésus doit revenir à la fin des temps, il faut le diviniser : il cesse d'être un homme, il devient Dieu. On va exaucer Jésus d'une façon déréglée : prétendre qu'il est autre chose qu'un homme, qu'il est Dieu lui-même. Paul est le juif qui feint de rompre avec le judaïsme pour mieux satisfaire le ressentiment qu'avait déjà avant Jésus institutionnalisé le judaïsme lui-même. §42 : « en Paul le prêtre à nouveau voulait la puissance » : avant Jésus, le prêtre juif voulait la puissance, et avec Jésus ce type sacerdotal se trouvait éclipsé. §41 : « Paul a logicié cette conception », il donne une forme articulée à ce ressentiment.

La falsification paulinienne va nécessairement passer par une réécriture historique. Les prêtres juifs avaient déjà falsifié l'histoire juive elle-même. Paul la réécrit à son tour, en y intégrant Jésus, en montrant que toute l'histoire juive n'a pas d'autre sens que d'annoncer la venue de Jésus. §42 : « et une fois encore l'instinct de prêtre du juif commit le grand crime contre l'histoire : il s'inventa une histoire du christianisme primitif ». L'histoire telle que nous la recueillons est un grand **palimpseste**, avec des réécritures, des couches de sens. Le généalogiste est alors pas sans lien avec le philologue, qui a parfois affaire à des manuscrits incomplets, ou où plusieurs textes coexistent. Paul donne à la mort du Christ le sens de sacrifice, pour racheter la corruption des hommes.

Du même coup, Paul ouvre la voie à la réécriture chrétienne de l'histoire universelle. §42 : « plus tard [Augustin, *Cité de Dieu*], l'Église a même faussé l'histoire de l'humanité pour en faire la préhistoire du christianisme ». Avec Augustin, c'est l'histoire universelle, pas seulement le peuple juif, qui apparaît dans sa totalité comme un gigantesque drame dont l'unique moteur, l'unique ressort est la faute, le péché originel, qui implique la grande alternative du rachat et du châtiment. Elle induit une temporalité, historicité, qui culmine dans la fin des temps, grand fantasme de l'abolition du temps, de l'effacement complet du devenir, un monde où il n'y a même plus d'apparences.

§43 : ce à quoi on assiste avec Paul, c'est à une réécriture pénale ou judiciaire de l'histoire, puisque toute l'histoire n'est rien d'autre qu'une mise en accusation, qui conduit au jugement dernier. Cette réécriture de l'histoire universelle implique l'immortalité de l'âme. S'il n'y en a pas, on voit mal comment comprendre le jugement dernier et la damnation éternelle ou le salut. Avec le christianisme, apparaît quelque chose de nouveau : le problème n'est pas seulement que l'âme soit immortelle, forme de platonisme. Ce qui est très grave, c'est de dire que tous les hommes ont une âme immortelle, et on affirme alors l'égalité de tous les hommes devant Dieu, le plus puissant comme le plus faible. Pour Nietzsche, cette thèse est criminelle, désastreuse. Si on dit que tous les hommes sont égaux devant Dieu, on peut faire le pas supplémentaire, et dire que tous les citoyens sont égaux devant l'État. De ce point de vue-là, l'article I de la DDHC est la formulation juridique de l'égalité chrétienne. Et même tous les individus seraient égaux tout court, et pas lieu de les gouverner par un État, et donc anarchisme. De sorte que la révolte des esclaves dans la morale (§195, *Par-delà le bien et le mal*, GM I-7) devient le triomphe des esclaves dans la politique. Profonde continuité qui conduit de Paul à Bakounine. C'est pourquoi la véritable histoire du christianisme est vraiment importante.

.....

16/03/21 : reprise du DM

Correction du commentaire de texte – *Par-delà le bien et le mal*, §186

Il conviendrait de se l'avouer en toute rigueur : ce qui nous manque pour longtemps encore, ce qui pour le moment doit nous retenir à l'exclusion du reste, c'est de rassembler le matériel, de définir et d'ordonner l'infinie multiplicité des sentiments de valeur et de leurs subtiles nuances en continuelles métamorphoses, [...] afin de préparer une *typologie* de la morale. Sitôt qu'ils se sont occupés de la morale en tant que science, tous les philosophes se sont astreints avec un bel ensemble et un sérieux qui prête au rire à une tâche bien plus relevée, bien plus ambitieuse, bien plus pompeuse : ils ont voulu *fonder* la morale, — et n'importe quel philosophe du passé a cru qu'il avait fondé la morale, celle-ci passant toujours pour un « donné ». Leur sot orgueil se souciait fort peu d'une tâche qui leur paraissait sans gloire et qui attendait dans la poussière qu'on voulût bien s'en charger : la simple description du phénomène moral, alors que les mains les plus fines et l'esprit le plus délié sont à peine assez délicats pour elle. C'est parce que les philosophes de la morale ne se sont faits qu'une idée grossière des faits moraux, en les isolant arbitrairement ou en les réduisant à la moralité de leur entourage, de leur état, de leur époque, de leur climat et de leur contrée — parce qu'ils étaient mal informés du passé des peuples et qu'ils se souciaient peu de les connaître — qu'il ne leur a pas été donné d'apercevoir les vrais problèmes de la morale, qui ne se laissent saisir qu'en comparant *diverses* morales. Par une étrange anomalie, ce qui a toujours fait *défaut* à la « science de la morale », c'est le problème de la morale : on n'a jamais soupçonné qu'il y avait là quelque chose de problématique. Ce que les philosophes ont désigné du nom de « fondement de la morale » et qu'ils se sont crus obligés de fournir, n'a jamais été, si on y regarde de près, qu'une forme raffinée de la *foi* naïve dans la morale établie ; c'était présenter comme un donné une morale déterminée, et même en fin de compte une manière de nier que l'on *eût le droit* d'envisager cette morale comme un problème ; c'était dans tous les cas le contraire d'un examen, d'une analyse, d'une mise en doute, d'une vivisection de cette foi.

NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, § 186

(trad. C. Heim, Œuvres complètes, Paris, Gallimard, 1971, t. VII, p.98-99)

Écueil du bon élève : cours → texte

Écueil inverse : ne tenir compte d'aucune extériorité du texte

Thème du texte : quelle question veut-il traiter/formuler correctement ?

Thèse : ce que l'auteur cherche à montrer

Enjeu : qu'est-ce qui est mis en jeu par cette histoire ? (ex : nature de la philosophie morale, enjeu ancien, ou enjeu technique, précis...)

Plan / mode d'argumentation : un auteur produit ou rencontre un problème, auquel il va répondre de façon argumentée et articulée (plus difficile avec Nietzsche, car il utilise assez peu les conjonctions de coordination)

Spécificité du texte : en quoi est-ce que le texte intéresse ?

L'introduction a intérêt à être courte, et supprimer le paragraphe « de ligne ... à ... » : redondant. Si on n'a rien à dire dans la conclusion, on n'en fait pas. L'introduction est très importante.

Cadre de l'analyse :

Obstacles : identifier ce qui nous gêne (mot, phrase, construction, répétition...). Ce qui m'empêche de rentrer dans le texte. Il ne faut pas esquiver les difficultés. Ici :

- Absence totale d'exemples. Quand il parle de fondement, de typologie, de quoi parle-t-il ?
- Dynamique/mouvement du texte : pas très facile de comprendre comment il procède. Sentiment que le texte est très répétitif.
- La rhétorique du texte : Nietzsche emploie une terminologie, un langage contre un autre langage, mais cela ne veut pas dire qu'il adopte ce langage. Nietzsche très souvent emploie un type d'argument à des fins stratégiques, mais ce n'est pas le sien.

Contextualisation :

- Exemples :
 - o De philosophes ayant fondé la morale par exemple
 - o Chez Nietzsche : qu'est-ce qu'il compare ?
- Échos : autres textes Nietzsche qui feraient écho à des thèmes abordés dans ce texte. Par exemple où il dit qu'il faut faire de la morale un problème. Où il parle de types moraux. Où il parle de décrire. La meilleure façon de comprendre un texte est de se jeter dedans, de lire d'autres textes de l'auteur, de se perdre, de ne rien comprendre. Travail de rumination qui est un travail d'égarement, d'errance. Normal de rien comprendre.
- Alternatives : y a-t-il des gens qui ont dit des choses totalement différentes ?

Introduction :

- Nietzsche dans ce texte, de toute évidence, revient sur ce qui au moins depuis *Humain, trop humain*, 1878, est son grand problème : comment traiter la question morale ? Comment le philosophe doit-il parler de la morale ? La question pour Nietzsche n'est pas une question morale parmi d'autres, car **la question morale** est la seule question que doit se poser le philosophe dans la mesure où à ses yeux, la réalité est morale, n'est rien d'autre que le conflit sans commencement ni terme de morales, de perspectives, de types. **Tout est morale**, dans la mesure où à ses yeux, toute question en dernière instance renvoie à des évaluations, des jugements de valeur.
- Pour traiter la question morale, qui se confond chez lui avec la question de l'être, Nietzsche soutient ici qu'il faut substituer la description à la fondation. En faisant cela, Nietzsche met en jeu un paradigme (au sens scientifique du terme) de l'histoire

naturelle. Début du chapitre « Pour une histoire naturelle de la morale ». Histoire naturelle comprise comme enquête empirique, décrire l'escargot, le papillon, la plante... il emploie ce paradigme de l'**histoire naturelle** contre le paradigme de l'**architectonique** (bâtisse, architecture), du fondement. Il emploie une terminologie épistémologique (description, enquête, comparaison, classement) pour en neutraliser un autre, celui du fondement, de la déduction, de la construction, de l'architecture. Cela ne signifie pas pour autant qu'il adopte ce langage.

Il oppose aussi une époque à une autre. C'est aussi un partage historique, chronologique. Il oppose la philosophie à venir (le texte a une allure de programme, et le sous-titre de *Par-delà le bien et le mal* est « Pour une philosophie de l'avenir ») au passé. La description, l'histoire naturelle c'est l'avenir (assez paradoxal puisque l'histoire naturelle est très ancienne, E déjà avec les Grecs), le reste c'est le passé, car tous les philosophes ont voulu fonder. §32 *Par-delà le bien et le mal* cette coupure correspond à la coupure entre l'« **âge moral** » (évaluation des actes moraux en fonction de l'intention) et l'« **âge extramoral** » (on appréhende les intentions comme des symptômes). Ce texte s'inscrit dans sur le **seuil**. Toute l'entreprise de Nietzsche se présente comme sur le seuil. Ici, il se présente comme un **renversement de méthode** : langage épistémologique.

- Ce renversement de méthode ne peut être qu'un **renversement de valeurs**. Résoudre le problème moral en employant la description et la comparaison en lieu et place de la fondation, c'est **faire de la morale un problème**, au lieu de la considérer comme un donné. C'est une formule provocante, qui revient dans la préface d'*Aurore* (1881, mais préface (§3) contemporaine de *Par-delà le bien et le mal*), et §345 5^e (?) partie *Gai savoir*. Il s'efforce de substituer un problème à une absence de problème (VS une thèse à une autre thèse). Il dit qu'on n'a jamais vu un problème là où il y en a un. Geste philosophique par excellence : vous ne vous étiez jamais étonné de cela, et pourtant il y a de quoi s'interroger. Comment peut-il sérieusement prétendre que tous les philosophes jusqu'ici n'auraient pas su envisager la morale comme un problème ?

Au fond, Nietzsche répond à une question par un problème : comment parler de la morale ? Il faut faire de la morale un problème.

Il conviendrait de se l'avouer en toute rigueur : ce qui nous manque pour longtemps encore, ce qui pour le moment doit nous retenir à l'exclusion du reste, c'est de rassembler le matériel, de définir et d'ordonner l'infinie multiplicité des sentiments de valeur et de leurs subtiles nuances en continuelles métamorphoses, [...] afin de préparer une *typologie* de la morale. Sitôt qu'ils se sont occupés de la morale en tant que science, tous les philosophes se sont astreints avec un bel ensemble et un sérieux qui prête au rire à une tâche bien plus relevée, bien plus ambitieuse, bien plus pompeuse : ils ont voulu *fonder* la morale, — et n'importe quel philosophe du passé a cru qu'il avait fondé la morale, celle-ci passant toujours pour un « donné ».

Première étape de l'argumentation : ce qu'on peut considérer comme une **disposition spéculaire**, « et n'importe quel philosophe du passé... donné » : disposer en vis-à-vis deux

approches diamétralement opposées de la morale, deux épistémologies, deux époques. Il commence par la bonne approche, l'épistémologie : il va du oui ou non.

En quoi est-ce que c'est nouveau ? On ne l'a pas attendu pour classer les morales. Chez Kant par exemple ! dans la *CRPratique*, on trouve une typologie kantienne de la morale (Patrie I, livre I, chapitre 1) : il présente un classement des « principes pratiques matériels [VS formels] de détermination qui sont pris pour fondement de la moralité ». Il expose sous un tableau les concurrents de la loi morale, les principes pratiques matériels qui peuvent se distribuer en catégorie, de telle sorte qu'on a un tableau exhaustif de tous les principes pratiques matériels de la moralité : principes subjectifs (externes VS internes) VS principes objectifs (externes VS internes). Dans cette typologie, on a un classement exhaustif, tous les principes y figurent, sauf le bon : le principe formel, l'impératif. Classement éliminatif, il faut éliminer tout ce qu'il y a dans le tableau. Typologie qui répertorie tous les fondements matériels possibles, et il propose un autre fondement.

Quand Nietzsche parle ici de typologie, il pense à tout à fait autre chose, il se réfère à un autre paradigme, celui de l'histoire naturelle. La philologie peut apparaître comme une variante. Sorte d'histoire (pas naturelle, car elle n'étudie pas des êtres naturels, mais des textes). Paradigme qui renvoie à la culture antique, entreprise qui procède en deux temps : rassembler (le matériel, connecter les matériaux et les classer) ; ordonner (définir et ordonner la multiplicité). La typologie est le résultat inductif d'une enquête empirique qui s'attache humblement, laborieusement, à ce qui est phénoménalement donné. On n'a pas affaire à du possible, mais à du réel. Pas une typologie des fondements, mais des phénomènes. Ces phénomènes sont ce qu'il appelle des **sentiments de valeur** (exemple : valorisation aristocratique de l'honneur, la fierté de tenir son rang ; valorisation chrétienne de l'humilité, je ne suis pas fier de ce que je suis, je ne suis qu'une humble créature, l'égal de vous tous). On les collecte, on les décrit, on les ordonne (en fonction de quels critères ?). La liste n'est pas close, elle reste par principe ouverte, et il l'oppose par principe à la fondation. Nietzsche classe des phénomènes, et oppose cette classification aux fondements en général.

Si on le prenait au pied de la lettre, on devrait comprendre qu'il a pour projet d'instaurer une véritable science empirique de la morale, dont l'histoire naturelle serait le modèle, c'est-à-dire une science qui se tiendrait au ras de l'expérience, du phénoménal, qui recueillerait scrupuleusement, patiemment, ce donné phénoménal, avant de l'ordonner. On devrait alors en tirer la conséquence que Nietzsche est un philosophe positiviste de la morale, qui considère que la philosophie est un ensemble de fait qu'il faut classer pour en faire une science. Difficile cependant de penser qu'il peut vouloir mener un tel projet. 1^{ère} page de *Par-delà le bien et le mal*, il met en cause « la volonté du vrai », la libido scientifique. Il met en cause la valorisation-même de la connaissance, la sanctification de la science. §108 *Par-delà le bien et le mal* : « Il n'existe pas de phénomènes moraux, mais seulement une interprétation morale des phénomènes ». Interpréter (suppléer à ce qui est donné, ajouter) ≠ décrire (= s'en tenir au donné, refuser d'ajouter). *Généalogie de la morale*, III-26 : critique de la science historique moderne :

« L'histoire moderne, considérée dans son ensemble, affirmerait-elle par hasard une attitude plus confiante en face de la vie et de l'idéal ? Sa suprême prétention, c'est aujourd'hui d'être un miroir ; elle rejette toute téléologie ; elle ne veut plus rien « prouver » ; elle dédaigne de s'ériger en juge, et croit montrer par là son bon goût, – elle affirme aussi peu qu'elle nie, elle

constate, elle « décrit »... Tout cela est certainement de l'ascétisme, mais à un plus haut degré encore, du nihilisme, qu'on ne s'y méprenne pas ! »

Nietzsche, *Généalogie de la morale*, III-26

Condamnation de la science historique car elle veut s'en tenir à la description. §207 *Par-delà le bien et le mal*, extension à la connaissance en général de la critique qui concernait la science moderne. Il y fait le procès d'une épistémologie du miroir, qui comprendrait la science comme étant simplement le reflet, la description absolument fidèle de ce qui est donné. Il lui reproche d'être du nihilisme épistémologique, car quand on définit la connaissance comme pure description, on considère que le savant (scientifique) est celui qui doit s'interdire toute intervention dans ce qu'il observe. C'est s'interdire l'exercice de la puissance. Interprétation de la connaissance comme absolument dissociée de la volonté de puissance. Le positivisme d'Auguste Comte définit la connaissance comme miroir : « La philosophie a pour tâche de transformer le cerveau humain en un miroir exact de l'ordre extérieur » (Comte).

Ces éléments nous contraignent à entendre avec soupçon le langage utilisé ici, q il dit qu'il faut élaborer une typologie qui recueille et ordonne. Dans le texte lui-même, on a certains indices, ténus, qui vont dans le sens du soupçon. « Infinie multiplicité » (indéfini des Grecs, sans limite), « nuance subtile », « métamorphose continue » : les 3 expressions suggèrent un monde fluant, une diversité en état de mobilité perpétuelle. Ces 3 expressions ont une connotation héraclitéenne, elle suggère que la réalité est devenir, que les sentiments de valeur sont toujours déjà pris dans un devenir, qu'ils ne restent jamais identiques à eux-mêmes. Si nous entendons cette suggestion, nous nous trouvons nécessairement en tension avec le projet d'une typologie, qui exige un minimum de stabilité. Nietzsche ici emprunte le langage de l'histoire naturelle, pour neutraliser l'autre langage, celui de la fondation. Il emprunte un langage à des fins polémiques, stratégiques. *Généalogie de la morale*, III-10 : il présente le philosophe comme trouvant la naissance sous l'apparence du prêtre. Ici, derrière le masque du naturaliste (typologiste), ce qui croît et va apparaître ensuite au grand jour, c'est le généalogiste. La typologie est une doctrine des types moraux, des types de la morale :

- Le maître
- L'esclave
- Le prêtre

Autre trio :

- L'artiste
- Le savant
- Le philosophe
- (et le prêtre)

Formes les plus fréquentes de ces cristallisations vivantes. E autres types (type allemand, type bouddhiste, type chrétien, type juif...). E types dont il ne parle pas, ou très peu : on trouve très rarement le type du commerçant, jamais sous ce nom celui du prolétaire (terme générique : esclave), il ne parle pas de l'ingénieur (VS chez Jules Verne le type de l'ingénieur), il ne parle pas de l'industriel. Types modernes, qui hantent les discours, si importants aux yeux de ses contemporains, n'existent quasiment pas chez Nietzsche. Ça en dit long sur ses choix politiques, sur ce qu'on peut considérer comme une forme d'aveuglement de Nietzsche. Possibilité de

conférer un sens critique au terme qu'il revendique : « inactuel » : dans quelle mesure cela ne veut-il pas dire ne pas voir ce qui constitue la réalité contemporaine, dont il se tient prudemment à l'écart, déconnexion qu'il voit comme la condition d'une philosophie inactuelle, qui rompt avec le présent, mais se paye alors d'une forme de cécité. Il ne s'agit pas de construire des classes de phénomènes, mais reconstruire l'apparition et l'affrontement de types moraux. *Aurore*, §168, il parle de Thucydide, grand historien, car il ne voit que des types, c'est-à-dire qu'il sait discerner ce qui est typique. Il ne s'en tient pas au donné. Il sait voir une certaine configuration de la volonté de puissance, une certaine façon de vouloir la puissance, de déterminer la puissance, de l'exercer, de l'accroître. Un type = une morale. L'horizon de la typologie, est l'invention d'un nouveau type : Zarathoustra. Ecce homo, « Ainsi parlait Zarathoustra », §1 : « Zarathoustra lui-même en tant que type ». La philologie a pour objectif l'advenue d'un nouveau type.

De l'autre côté, ce sont les entreprises de fondation qui s'y opposent. La critique de Nietzsche semble envelopper tous les philosophes. De Platon inclus à Nietzsche exclus, il semble que tous ses prédécesseurs soient subsumés sous une seule catégorie massive, les philosophes de la morale. Cet amalgame est à la fois significatif et périlleux : il dit que Nietzsche se perçoit comme étant l'homme de la rupture, qui prétend briser l'histoire en deux. Mais c'est périlleux, car du coup la catégorie de fondement devient le ressort d'une sorte de subsumption sauvage, et elle interdit de se demander au fond qui a parlé de fondement, qui a prétendu fonder la morale. En procédant comme ça, Nietzsche exclut de l'enquête ce qu'on pourrait appeler l'histoire du signifiant, du terme de fondement. Le lecteur probe, honnête, scrupuleux, doit se demander si Nietzsche ne projette pas rétroactivement un concept relativement récent, moderne, sur l'histoire antérieure de la philosophie. Même problème pour l'ascétisme : évolution de la signification du terme ! Et de s'il y a vraiment des philosophes qui ont soutenu l'ascétisme.

Cette histoire dont parle Nietzsche est aussi celle d'un **échec indéfiniment répété**. Chaque philosophe de la morale a voulu la fonder, mais a échoué à le faire. N'importe quel philosophe du passé a pourtant cru l'avoir fondée. §3 préface d'*Aurore* : le philosophe suivant disant toujours que celui d'avant s'est trompé. L'histoire de la philosophie morale antérieure à lui se récapitule sous la catégorie de fondement, et se diagnostique comme un échec indéfiniment répété. La morale n'est pas une science. « Depuis Platon, tous les architectes philosophiques de l'Europe ont construit en vain. » Kant dit qu'on n'a pas examiné les fondements, c'est-à-dire ce que la raison peut en termes de fondements, et n'a pas procédé à une critique de la raison dans son ensemble. Mais pour Nietzsche, Kant continue de croire : qu'il faut fonder la morale, que la morale exige un fondement (« ils se sont crus obligés de fournir ») ; qu'il y est parvenu (*Fondements de la métaphysique des mœurs* – allemand c'est un singulier !). Schopenhauer a les mêmes croyances. Les deux ont cru à tort à la fois à la nécessité de la fondation, et à l'effectuation de celle-ci.

Paradoxe de la fondation : on ne peut fonder que ce qu'on présume donné. Qui prétend fonder la morale présume qu'elle est déjà là, disponible pour tout un chacun, et que ce qui lui manque, qui est l'affaire propre du philosophe, est un sol ferme, une assurance incontestable, un fondement. Chacun sait déjà ce qu'il doit faire pour agir moralement, mais il ne sait pas bien pourquoi c'est ainsi qu'il doit agir, ce qui fragilise sa moralité. L'agent moral est vulnérable car il sait ce qu'il doit faire, mais il ne comprend pas pourquoi. Kant, fin de la première section de la *Fondation/fondements de la métaphysique des mœurs* : « Ainsi donc dans la

connaissance morale de la raison humaine commune, nous sommes arrivés à ce qui en est le principe, principe qu'à coup sûr elle ne conçoit pas ainsi séparée dans une forme universelle, mais qu'elle n'en a pas moins toujours réellement devant les yeux et qu'elle emploie comme règle de son jugement. » : la raison humaine commune connaît le critère, mais pas sous sa forme abstraite, uniquement sous sa forme concrète. Ne pas savoir pourquoi ouvre la brèche aux « inclinations » pathologiques : casuistique... Fonder pour pouvoir se déterminer avec une plus grande résolution, une plus grande fermeté. L'abstraction morale est le gage de la fermeté pour Kant. Du point de vue de Nietzsche, cette appréhension du problème moral est un grand sophisme, car la première pierre n'est pas ce qu'on pose en premier et ce sur quoi on construit, mais ce qu'on dispose après coup. §5 *Par-delà le bien et le mal* : « Ils ne font que défendre avec des arguments découverts après coup quelques thèses arbitraires, quelques idées gratuites. Ce sont tous des avocats sans le savoir, et par surcroît des avocats de leurs préjugés qu'ils baptisent vérité. » Le fondement pour Nietzsche est un artéfact rétroactif. En réalité, on évalue d'abord, instinctivement. Ensuite on justifie l'évaluation. Lorsqu'il parle de **préjugés**, c'est pour désigner ces évaluations instinctives, ataviques, « spontanées », **jugements de valeur incorporés**, devenus instinctifs (un instinct n'est pas premier, il est le résultat de sédimentation). Le fondement légitime ce qui était déjà acquis, ne conduit à aucune découverte, à aucun antipode, à aucun nouveau monde. Le fondement redouble sous une forme savante, raffinée, la morale disponible, régnante. Analogie avec *Généalogie de la morale* I-13, où il ne critique pas le fondement, mais son équivalent, le sujet : lorsqu'on est en face de l'action, on la redouble dans un sujet, on dit qu'on a un sujet qui agit. Dans la réalité, il y a seulement de l'action. Mais comme la grammaire emploie un sujet « j'agis », on dit que ce sujet correspond à une réalité. Et après coup on dit qu'on aurait pu ne pas agir. Redoubler la morale dans un fondement, c'est la même chose que la redoubler dans un sujet. Le fondement est à la théorie ce que le sujet est à la pratique. Hypostase, ou substantialisation régressive : je projette rétroactivement une substance. Toute entreprise fondatrice s'apparente à un tour de passe-passe. Les philosophes sont prestidigitateurs, car ils font passer ce qui est premier pour second.

D'où vient qu'ils se soient égarés de cette manière ? 3 registres successifs, en portant la critique de plus en plus loin : le philosophe est :

- **Prétentieux : registre moral (orgueil)** : il emploie le sarcasme (« tâche sans gloire »...), le sophisme du philosophe prêt à rire. Ce qui est risible, c'est la disproportion entre la prétention exorbitante du fondateur, qui prétend transformer la morale en science, et l'échec immédiat qui s'ensuit. Le fondateur promet beaucoup et ne donne rien. En cela, il témoigne d'un orgueil, de la morgue, de l'arrogance. C'est un matamore. A cette prétention, il oppose l'humilité du naturaliste qui prétend décrire

Très vieux schème dans notre culture, que **Bakhtine** appelle **carnavalesque**, situation où on assiste à un renversement des rapports de force, le fou qui ridiculise le sage, le pauvre le riche... le schème carnavalesque apparaît au moins depuis Platon dans notre culture. Le petit s'oppose au gros, et va dégonfler le gros comme une baudruche. Colombo ^^ . « Colombo c'est Hollywood qui s'est emparé de Socrate ». philosophie/sophiste, philosophe empiriste (qui s'en tient au donné)/métaphysicien (qui prétend dépasser le donné, énoncer des choses

formidables). Il réactive ce schème : le métaphysicien méprise la description, alors que c'est précisément celle-ci qui réclame un savoir-faire remarquable, qui seul peut conduire à une véritable connaissance de la morale.

- **Ignorant : registre épistémologique (comparaison)** : les fondateurs ont érigé en fondement absolu des évaluations morales qui étaient seulement les leurs, c'est-à-dire celles de leur communauté. Ils ont transformé le contingent en nécessaire, l'accidentel en universel. « Parce qu'ils étaient mal informés du passé des peuples », c'est parce qu'il ne connaissait qu'une morale qu'ils ont cru qu'il n'y en avait qu'une. Si seulement ils avaient un peu plus lu (les descriptions des historiens, des voyageurs...) dirait Nietzsche ! La prétention des fondateurs est une conséquence de leur ignorance de la diversité. Comme ils ont ignoré la diversité, ils n'ont pas été en mesure de comparer. C'est la description comparée des faits moraux qui doit permettre la typologie. Ici, nous sommes obligés à nouveau de nous demander comment on peut affirmer raisonnablement que personne avant Nietzsche n'aurait pris conscience de la diversité des morales. E philosophie sceptique, E philosophes qui n'ont pas prétendu faire de la morale d'une science (« ce qui est vertu d'un côté des Pyrénées est vice de l'autre côté »). Les sceptiques mettent cette diversité en avant pour invalider la morale comme science. Nietzsche le sait puisqu'il a lu *Les sceptiques grecs*, Brochart (très bon livre sur le scepticisme). Les fondateurs n'ont tenu aucun compte de la diversité des morales, les sceptiques n'en ont pas tenu compte comme il faut. Parce qu'ils infèrent, concluent de la diversité des morales à la caducité des morales. Pour eux, pas de véritable morale, toutes sont également valides ou invalides. §345 du *Gai savoir* : il renvoie dos-à-dos deux positions : hypothèse d'un consensus moral, tout le monde saurait ce qui est bon ou pas ; hypothèse de la relativisation sceptique. Que dit Nietzsche quand il dit comparer ? Pour lui, ça ne veut pas dire disposer d'un point de vue supérieur à toute morale, qui permettrait de contempler de haut toutes les morales. Pour lui, cela signifie les **hiérarchiser**. Elles ne sont pas d'égale valeur. Poser le problème de la valeur des valeurs. *Généalogie de la morale*, Avant-propos, §3 : « dans quelle condition l'homme a-t-il inventé les jugements de valeur bon et méchant, et quelle valeur ont-ils eux-mêmes ? » Le critère est le rapport de chaque morale avec la volonté de puissance. §3 du *Gai savoir* : comparaison de la morale noble de l'honneur (guerrier) VS la morale vile de l'utile (commerçant). *Antéchrist* §20-23 : chrétien VS bouddhiste. La comparaison relativise, mais il ne se contente pas de relativiser, il étalonne, car il met en œuvre le critère de l'exercice innocent de la puissance sans mauvaise conscience. Ce critère est la marque d'une morale. Ce qui valide sa perspective, ce n'est pas qu'elle est plus vraie, mais qu'elle produit des effets désirables, qu'on sera plus heureux.
- **Croyant : registre généalogique (foi)** : se contenter de dire qu'ils étaient dans l'erreur, c'est se placer sur le terrain de la vérité. Or il ajoute que si le philosophe est ignorant, c'est parce qu'il est croyant. Son présupposé est l'adhésion préalable à ce qu'il s'agit de fonder, le préjugé, la foi. Kant croit déjà à cette morale qu'il prétend fonder. Le texte se referme sur lui-même comme ne tenaille. S'ils se sont crus dans la nécessité de fonder un fondement, et qu'ils ont cru parvenir à le fonder, c'est parce

qu'ils croyaient à la morale : croire qu'on peut fonder, croire qu'on a fondé, croire dans ce qu'on prétend avoir fondé. Ils ont témoigné du contraire de la science, d'une foi. *Gai savoir*, §344, « En quoi nous sommes encore pieux ». La naïveté du fondateur est beaucoup plus sournoise qu'il ne semble : il prétend fonder la morale car il y croit, et prétend mettre la croyance à l'abri, en frappant d'impossibilité tout ce qui s'y oppose, barre la voie à toute enquête qui prétend faire de la morale un problème. Par conséquent, on était parti d'une opposition de la fondation à la description, on arrive à une opposition de la fondation à la problématisation. Le fondateur n'est pas seulement prétentieux, ignorant, croyant, c'est un stratège instinctif, quelqu'un qui empêche une certaine orientation de la pensée, qui interdit que l'on s'engage dans une autre voie, qui interdit l'alternative. L'autre voie, c'est celle d'une mise en doute. Dans vivisection, il y a vie. Il faut examiner la vie, la volonté de puissance, la morale. Le fondateur simule une interrogation radicale sur la morale, et en réalité occulte la possibilité-même d'une véritable critique, qui empêche toute radicalité.

Évidemment ses prédécesseurs ont posé des problèmes en termes de morale :

- Comment définir le souverain bien ?
- Comment accéder au souverain bien, vivre moralement pour accéder au souverain bien ?
- Agir moralement suffit-il pour connaître le souverain bien ?

Mais ils ont posé des problèmes en matière de morale, mais n'ont pas fait de la morale elle-même un problème, ne se sont pas demandé d'où vient qu'on appelle bon de celui qui use « vertueusement » de sa puissance, qu'on appelle méchant celui qui en userait abusivement. Ne se sont pas interrogé sur la provenance de ces évaluations, quelle volonté de puissance se signifiait dans telle ou telle puissance. Au fond, il ne se sont jamais posé le problème de la valeur. Faire de la morale un problème, c'est s'interroger sur le problème de la valeur. C'est sur ce terrain-là que doit se déployer maintenant la philosophie, maintenant qu'elle a conscience qu'elle ne prend pas la morale pour objet. La philosophie procède elle-même toute entière de la morale, elle est morale de part en part.

Il dit être immoral, mais pas amoral → il assume d'être lui-même situé.

Répétition dans *L'Antéchrist* : dimension rhapsodique : dit quelque chose, revient au problème précédent... structure défiant toute construction cohérente ? Propre de l'écriture par aphorisme ou parabole. Quand on prend un texte précisément, on s'aperçoit que l'impression de la rhapsodie est pour une grande part une simple impression. La construction est beaucoup plus préméditée, savante qu'elle ne le semble. Stratégie rhétorique trompeuse. La répétition a chez lui une connotation positive. Philosophie à coups de marteau (du sculpteur, du piano, qui enfonce un clou). Nietzsche était musicien, et décrit parfois la composition de ses textes en termes de musique. Thème, modulation du thème. Quand on est devant un texte de Nietzsche, chercher l'ordre.

Correction du commentaire de texte – *Crépuscule des idoles*, « Les quatre grandes erreurs », §7

Erreur de la volonté libre. — Nous n'avons aujourd'hui plus aucune pitié pour le concept de « volonté libre » : nous ne savons que trop ce qu'il est — le tour de passe-passe de théologiens le plus louche qui soit, visant à rendre l'humanité « responsable » au sens où ils l'entendent, c'est-à-dire à la *placer dans leur dépendance*... Je ne fais ici que donner la psychologie de toute imputation de responsabilité. — Partout où l'on recherche des responsabilités, c'est d'ordinaire l'instinct du *vouloir-châtier et juger* qui est en quête. On a dépouillé le devenir de son innocence chaque fois que le fait d'être comme ceci ou comme cela est ramené à la volonté, à des intentions, à des actes de responsabilité : la doctrine de la volonté a été inventée essentiellement dans le but de châtier, c'est-à-dire de *vouloir-trouver coupable*. Toute la psychologie ancienne, la psychologie de la volonté, a pour présupposé le fait que ses instigateurs, les prêtres se trouvant à la tête des communautés anciennes, voulurent se procurer un *droit* d'infliger des châtiments — ou voulurent procurer ce droit à Dieu... Les hommes furent pensés comme « libres » pour pouvoir être jugés et châtiés, — pour pouvoir être *coupables* : il *fallait* par conséquent que toute action soit pensée comme voulue, que l'origine de toute action soit pensée comme résidant dans la conscience (moyennant quoi le faux-monnayage *le plus radical in psychologis*¹⁰ fut érigé en principe même de la psychologie...). Aujourd'hui où nous sommes entrés dans le mouvement *inverse*, où particulièrement nous, immoralistes, cherchons de toutes nos forces à extirper à nouveau du monde le concept de faute et le concept de châtiment, à en laver la psychologie, l'histoire, la nature, les institutions et les sanctions sociales, il n'y a pas à nos yeux d'opposition plus radicale que celle des théologiens qui continuent, avec le concept d'« ordre moral du monde », à infecter l'innocence du devenir au moyen du « châtiment » et de la « faute ». Le christianisme est une métaphysique de bourreau...

Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*, « Les quatre grandes erreurs », § 7 (trad. P. Wotling)

Ce texte s'inscrit dans une histoire des critiques du libre-arbitre. Il n'est bien sûr par le premier à critiquer le libre-arbitre. Hobbes, Diderot... E critique matérialiste du libre-arbitre, qui dit que n'existe pas de libre-arbitre, car pas d'âme différente du corps, et toute décision déterminée par les causes extérieures.

Cette critique n'est pas matérialiste, mais généalogique. Le libre-arbitre est une invention du type sacerdotal, qui coïncide ici avec le prêtre. On a affaire à une critique du libre-arbitre originale, qui ne consiste pas en une négation déterministe du libre-arbitre, mais en une interprétation généalogique du libre-arbitre.

On est devant un texte qui semble extrêmement difficile à structurer, qui apparaît comme rapsodique, répétant les mêmes thèses sans qu'il soit possible de discerner une dynamique

¹⁰ *In psychologis* : en latin, « en matière psychologique ».

argumentative claire. Le tiret est ce que Nietzsche substitue à la conjonction de coordination, qui indique les chevilles de l'argumentation. Chez lui, elles manquent. Ces points de repère habituels sont défaillants. Le tiret avec un point veut dire « attention, je passe à une nouvelle phase de l'argumentation ».

A. La thèse

On peut donc considérer une première partie jusqu'à « imputation de responsabilité », annonce de la thèse de Nietzsche : **le concept de volonté libre procède de la volonté de puissance sacerdotale**. Ce concept vise paradoxalement à mettre l'homme dans un état d'assujettissement, de dépendance par rapport au prêtre. C'est le théologien qui affirme que l'homme a une volonté libre (Nietzsche ne se demande d'abord pas si c'est vrai, mais qui le dit). De plus, cette affirmation vise performativement le contraire de ce qu'elle énonce : elle énonce la liberté de l'homme, mais ce qu'elle vise en tant qu'énoncé est l'assujettissement de l'homme. Lorsque le théologien affirme la liberté de l'homme, c'est précisément pour qu'il ne le soit pas. *Traité du libre-arbitre* de Saint Augustin.

Du point de vue de Nietzsche, cette thèse est **psychologique**, qui réfère ce dont on parle à la volonté de puissance qui la commande. Quelle est la volonté de puissance qui commande l'affirmation de cette proposition « l'homme a une volonté libre ». C'est une psychologie de l'imputation de responsabilité, expression juridique. La **responsabilité** est ce qu'on impute à un agent, et qui permettra de le dire coupable ou non-coupable. *GM-II*. Ce terme est d'emblée pris dans une perspective pénale.

Cette thèse psychologique est tout aussi bien **généalogique**. Les mots n'ont pas un sens. Responsable ou responsabilité n'est pas un terme qui aurait seulement le sens que lui confère le théologien. C'est un terme qui a une longue histoire. *GM II-2* : « longue histoire de la responsabilité » : la responsabilité a eu jadis un sens qui n'était pas du tout celui où l'entendent les théologiens d'aujourd'hui, totalement déconnecté. La responsabilité était d'abord un privilège : seuls sont responsables ceux qui sont en position de force. Initialement, c'est le fait d'être confiant en soi-même, et d'être suffisamment confiant en soi-même pour pouvoir promettre. **Promettre** n'est pas un acte facile (si la promesse est sérieuse) : cela signifie que j'ai suffisamment confiance en moi pour affirmer que lorsque le jour viendra, je serai toujours le même et en état de tenir ma promesse. L'homme responsable est celui qui est suffisamment fort pour pouvoir promettre. **Généalogique** veut dire « montrer des appropriations, des transformations, des inversions de sens ». La responsabilité acquiert un nouveau sens avec la théologie qui va la connecter sur le libre-arbitre : responsable est tout homme, car tout homme est toujours en mesure de faire ou de ne pas faire. C'est l'invention de la responsabilité en son sens théologique, c'est la falsification sacerdotale du concept aristocratique de responsabilité. La connexion entre responsabilité, châtiment et libre-arbitre (si quelqu'un pas libre, on ne peut le punir au terme d'un procès, le juger), est historiquement récente. **Pendant des millénaires, la légitimité de la punition n'était pas fondée sur la présomption du libre-arbitre et de la responsabilité**. Spinoza : pas besoin du libre-arbitre pour punir : le chien enragé est dangereux, et doit être neutralisé bien qu'il ne soit pas libre et responsable de ce qu'il fait.

La proposition selon laquelle l'homme a une volonté libre est une « erreur ». « Tour de passe-passe ». Se tromper $\neq$ faire un subterfuge. Un tour de passe-passe est conscient et délibéré : le prestidigitateur a parfaitement conscience de faire croire ce qu'il fait croire, et sait ce qui est et n'est pas. Il vous trompe, mais ne se trompe lui-même absolument pas. Or la proposition du type sacerdotal, selon laquelle « l'homme est un être libre », n'est ni une erreur, ni un tour de passe-passe : il n'y a pas l'intention délibérée de tromper. Elle s'inscrit dans une perspective, qui se réfère à un type. Cette affirmation ne peut pas ne pas être crue par le prêtre, et il ne peut pas ne pas tenter de la faire croire. Cette proposition est ce qui doit permettre d'asseoir son pouvoir, c'est un instrument d'extension de puissance. Ce n'est pas simplement une erreur ou un artifice : c'est l'un et l'autre, ou ni l'un ni l'autre. A proprement parler, une erreur de perspective (expression bof : en fait toute perspective comporte ses erreurs).

On pourrait s'étonner qu'il dise que ce concept de volonté libre ne soit plus objet de pitié. Comment peut-on avoir pitié d'un concept ? Nous ne devons pas avoir pitié de ceux qui usent de ce concept. Précisément, il ne s'agit pas d'une simple erreur qu'il s'agirait de corriger, mais d'un stratagème extrêmement pernicieux, dangereux. C'est une stratégie, qui ne peut pas inspirer de pitié, mais du dégoût.

B. La justification de la thèse

On a inventé la volonté libre pour punir. On n'a pas inventé le libre-arbitre pour punir, mais pour donner un nouveau sens à la punition. Le châtiment préexistait à l'invention du libre-arbitre, mais il ne se justifiait pas par lui. *GM*, II-début : la faute est une dette : on châtie le débiteur, on le punit. Pas parce qu'il aurait pu rembourser et ne l'a pas fait, mais parce qu'il n'a pas remboursé, point. L'invention de la volonté libre n'a pas pour but l'invention de la punition elle-même, elle est une invention qui a pour objectif une autre interprétation (légitimation) du châtiment). Jadis on punissait le débiteur insolvable sans considérer qu'il avait choisi d'être insolvable. On a renversé l'inférence. Le sophisme est une inversion de causalité : on a inventé la volonté libre pour justifier la punition. On prétend que l'on punit parce que l'homme est libre $\rightarrow$ inversion. Dans la langue moderne, on dit qu'on punit le coupable parce qu'il est responsable, et il est responsable parce qu'il est libre. C'est une terminologie ancienne, qu'on trouve chez Augustin, *Rétractations* : « ce qui ne serait pas fait volontairement ne serait ni péché ni bonne action ; et ainsi le châtiment aussi bien que la récompense seraient injustes si l'homme n'avait pas une volonté libre. [...] Donc Dieu a dû donner à l'homme une volonté libre » : sans ça, récompense et châtiment n'auraient aucun sens. Il faut bien que l'homme soit libre, sinon on ne pourrait pas le punir. Mais cette présentation chrétienne est une falsification.

Le « on », c'est le prêtre. C'est celui qui se trouvait à la tête des communautés anciennes. Des communautés théocratiques, où les prêtres détiennent le pouvoir, et tentent de le justifier. On peut songer au judaïsme tardif. C'est ce prêtre en position de pouvoir politique qui invente la volonté libre. L'acte est libre, et trouve son origine dans une conscience fautive, qu'il lui appartient de juger. La justification de la punition par le libre-arbitre sert une fin, une perspective : le type sacerdotal. On n'a pas besoin de libre-arbitre pour punir, en revanche le prêtre en a besoin pour punir en tant que prêtre. Le prêtre est obligé d'inventer également tout un appareil théorique. L'erreur nécessaire du prêtre est d'affirmer que toute action procède

d'une intention consciente. La conscience est elle-même un phénomène tardif, car ce qui est premier c'est l'instinct. §354 *Gai savoir* : « la pensée qui devient consciente n'est qu'une infime partie, disons la plus superficielle, la plus médiocre ». La psychologie sacerdotale met la conscience au principe de toute action. C'est faux, car la conscience est une couche d'intentionnalité, une couche superficielle. §32 *Par-delà le bien et le mal* : l'âge moral est celui où j'affirme que je dois évaluer l'acte en fonction de l'intention (délibérée).

C. La philosophie à venir

Au fond, c'est un texte de l'aujourd'hui, qui est à l'image de toute l'entreprise de Nietzsche. Il est écrit sur le seuil de l'aujourd'hui, qui disjoint l'âge moral de l'âge extramoral. Sur un seuil, on peut regarder derrière soi, et regarder les communautés anciennes, ou regarder devant soi, et voir la philosophie à venir, l'envers de l'action théologique. Il en déduit une thérapeutique, un programme philosophique, qui consiste à dire qu'il faut en finir non pas avec l'idée de crime, de châtiment, mais avec l'interprétation chrétienne du crime et du châtiment. Il n'est pas partisan d'un monde où chacun satisferait à son gré ses désirs. Il appelle de son vœu un monde où la punition se trouvera réinterprétée.

« Pour l'éducation nouvelle du genre humain. —

Collaborez à une œuvre, vous qui êtes secourables et bien pensants : aidez à éloigner du monde l'idée de punition qui partout est devenue envahissante ! Il n'y a pas mauvaise herbe plus dangereuse ! On a introduit cette idée, non seulement dans les conséquences de notre façon d'agir — et qu'y a-t-il de plus néfaste et de plus déraisonnable que d'interpréter la cause et l'effet comme cause et comme punition ! — Mais on a fait pis que cela encore, on a privé les événements purement fortuits de leur innocence en se servant de ce maudit art d'interprétation par l'idée de punition. — On a même poussé la folie jusqu'à inviter à voir dans l'existence elle-même une punition. — On dirait que c'est l'imagination extravagante des geôliers et des bourreaux qui a dirigé jusqu'à présent l'éducation de l'humanité !

Nietzsche, *Aurore*, §13

Il dit clairement ce qui est son objet : il faut en finir avec la punition, avec la pratique du châtiment, avec sa justification par le péché. La culpabilisation, la mauvaise conscience.

« Les soins à donner à la santé. —

On a à peine commencé à réfléchir à la physiologie des criminels et cependant on se trouve déjà devant l'impérieuse certitude qu'entre les criminels et les aliénés il n'y a pas de différence essentielle : à condition que l'on ait la *certitude* que l'habituelle façon de penser en morale soit la façon de penser de la *santé morale*. Mais nulle croyance n'est aujourd'hui si bien admise que celle-ci. Il ne faudrait donc pas craindre d'en tirer les conséquences et de traiter le criminel comme un aliéné : surtout de ne pas le traiter avec charité hautaine, mais avec une sagesse

de médecin et une bonne volonté de médecin. Il a besoin de changement d'air et de société, d'un éloignement momentané, peut-être de solitude et d'occupations nouvelles, — parfait ! Peut-être trouve-t-il lui-même que c'est son avantage de vivre pendant un certain temps sous surveillance, pour trouver ainsi une protection contre lui-même et son fâcheux *instinct tyrannique*, — parfait ! Il faut lui présenter clairement la possibilité et les moyens de guérir (d'extirper, de transformer, de sublimer cet instinct, et aussi, au pis aller, l'in vraisemblance de celui-ci) ; il faut offrir au criminel incurable qui se fait horreur à lui-même l'occasion du suicide. Ceci réservé, comme moyen suprême d'allègement, il ne faut rien négliger pour rendre avant tout au criminel le bon courage et la liberté d'esprit ; il faut effacer de son âme tous les remords, comme si c'était là une affaire de propreté, et lui indiquer comment il peut compenser le tort qu'il a peut-être fait à quelqu'un par un bienfait exercé auprès de quelqu'un d'autre, bienfait qui surpassera peut-être le tort. Tout cela, avec d'extrêmes ménagements et surtout d'une façon anonyme ou sous des noms nouveaux, avec de fréquents changements du lieu de résidence, afin que l'intégrité de la réputation et la vie future du criminel y courent aussi peu de dangers que possible. Il est vrai qu'aujourd'hui encore celui à qui un dommage a été causé, abstraction faite de la façon dont ce dommage pourrait être réparé, veut avoir sa *vengeance* et s'adresse aux tribunaux pour l'obtenir — c'est pourquoi, provisoirement, notre horrible pénalité subsiste encore, avec sa balance d'épicier et sa *volonté de compenser la faute par la peine*. Mais n'y aurait-il pas moyen d'aller au-delà de tout cela ? Combien serait allégé le sentiment général de la vie si, avec la croyance à la faute, on pouvait se débarrasser aussi du vieil instinct de vengeance et si l'on considérait que c'est une subtile sagesse des hommes heureux de bénir ses ennemis, comme fait le christianisme, et de *faire du bien* à ceux qui nous ont offensés ! Éloignons du monde l'idée du *péché* — et ne manquons pas d'envoyer à sa suite l'idée de *punition* ! Que ces démons en exil aillent vivre dorénavant ailleurs que parmi les hommes, s'ils tiennent absolument à vivre et à ne pas mourir de leur propre dégoût ! — Mais que l'on considère en attendant que le dommage causé à la société et à l'individu par le criminel est de même espèce que celui que leur causent les malades ; les malades répandent les soucis, la mauvaise humeur, ils ne produisent rien et dévorent le revenu des autres, ils ont besoin de gardiens, de médecins, d'entretien, et ils vivent du temps et des forces des hommes bien-portants. Néanmoins, on considérerait maintenant comme inhumain celui qui voudrait se *venger* de tout cela sur le malade. Il est vrai qu'autrefois on agissait ainsi ; dans les conditions grossières de la civilisation et maintenant encore, chez certains peuples sauvages, le malade est considéré comme criminel, comme danger pour la communauté et comme siège d'un être démoniaque quelconque, qui, par la suite de sa faute, s'est incarné en lui ; — c'est alors que l'on dit : tout malade est un coupable ! Et nous, ne serions-nous pas encore mûrs pour la conception contraire ? N'aurions-nous pas encore le droit de dire : tout « coupable » est un malade ? — Non, l'heure n'est pas encore venue pour cela. Ce sont les médecins qui manquent encore avant tout, les médecins pour qui ce que nous avons appelé jusqu'ici morale pratique devra se transformer en un chapitre de l'art de guérir, de la science de guérir ; l'intérêt avide que devraient provoquer ces choses manque encore généralement, un intérêt qui ne paraîtra peut-être pas un jour sans ressemblance avec les agitations troublées que provoquait autrefois la religion ; les églises ne sont pas encore entre les mains de ceux qui soignent les malades ; l'étude du corps et du régime sanitaire n'appartient pas encore à l'enseignement obligatoire de toutes les écoles supérieures et inférieures ; il n'y a pas encore

d'associations silencieuses de ceux qui se sont engagés à renoncer à l'aide des tribunaux, à punir ceux qui leur ont fait du mal et à se venger sur eux ; nul penseur n'a encore eu le courage de mesurer la santé d'une société et des individus qui la composent d'après le nombre des parasites qu'elle peut supporter ; nul homme d'État ne s'est encore trouvé qui menât sa charrue dans l'esprit de ces discours généreux et doux : « Si tu veux cultiver la terre, cultive-la avec la charrue : alors jouiront de toi l'oiseau et le loup qui vont derrière ta charrue, — toutes les créatures jouiront de toi. »

Nietzsche, *Aurore. Réflexions sur les préjugés moraux*, §202

Il suggère une autre justification du châtement, le délinquant étant puni non parce qu'il est responsable, mais parce qu'il est malade. Restitution au devenir de son innocence : Il combat le renversement platonicien (devenir qui n'était qu'apparence, et E monde où les choses ne deviennent pas), et rejet du renversement chrétien de la culpabilisation.

Bibliographie

A. L'œuvre

- L'édition de référence est celle des *Œuvres philosophiques complètes* par G. Colli et M. Montinari parue chez Gallimard de 1967 à 1997 en 18 volumes (à quoi il faut ajouter les cinq premiers volumes de la Correspondance).
- En 1993 est parue une édition des *Œuvres* par J. Le Rider et J. Lacoste (Paris, R. Laffont, 1993) pourvue d'un index thématique.
- Depuis une vingtaine d'années paraissent enfin d'excellentes éditions de poche annotées.
- Pour la correspondance, faute d'édition française complète, outre les quatre volumes déjà cités, on peut utiliser les *Lettres choisies* (trad. M. de Launay, Paris, Gallimard-Folio, 2008), les *Dernières lettres* (trad. C. Perret, Paris, Rivages, 1989), ou encore les *Dernières lettres. De la volonté de puissance à l'Antichrist* (trad. Yannick Souladié, Paris, Manucius, 2011).
- Pour *L'Antéchrist*, on dispose des traductions de : H. Albert (Mercure de France, 1899) ; R. Rovini (J.-J. Pauvert, 1967) ; D. Tassel (UGE, 10/18, 1967) ; Jean-Claude Hémery (Gallimard, 1974, rééd. Folio, 1990) ; E. Blondel, (Garnier-Flammarion, 1994) qui comporte une abondante bibliographie et un non moins abondant appareil de notes.

B. Quelques études

- B. Benoit : Nietzsche, Paris, Vrin, 2019. : excellent petit livre, essentiel en peu de pages
- M. Crépon: *Nietzsche. L'art et la politique de l'avenir*, Paris, PUF, 2003.
- G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962. : certes fascinant, expose la philosophie de Deleuze plutôt que celle de Nietzsche. Deleuze est le premier qui en France dit que Nietzsche est un philosophe, avec une terminologie précise, un discours systématique.
- C.-P. Janz: *Nietzsche. Biographie* (1978), 3 vols, Paris, Gallimard, 1984.
- J. Le Rider: *Nietzsche en France. De la fin du XIXe siècle au temps présent*, Paris, PUF, 1999. : très facile à lire
- D. Losurdo, *Nietzsche philosophe réactionnaire* (1997), Paris, Delga, 2007.
- D. Mascolo : *Nietzsche, l'esprit moderne et l'Antéchrist*, Tours, Farrago, 2000
- M. Montinari: *Friedrich Nietzsche* (1974), Paris, PUF ("Philosophies", n°143) 2001. : à la fois très simple et très savant
- W. Müller-Lauter: *Nietzsche. Physiologie de la volonté de puissance*, Paris, Allia, 1998.
- E. Salanskis : *Nietzsche*, Paris, Les Belles-Lettres, 2015. : très clair
- I. Sokologorski: « Nietzsche lecteur de Tolstoï : l'hédonisme du Christ », *Cahiers Léon Tolstoï*, 2015, n°25, p.17-26. : difficile à trouver, article remarquable sur *L'antéchrist*
- P. Stellino: *Nietzsche and Dostoevsky. On the Verge of Nihilism*, Berne, Peter Lang, 2015.

C. Quelques éléments d'introduction à l'histoire du christianisme

- Stanislas Breton : *Saint Paul*, Paris, PUF, 1988 : dense mais lisible
- Sébastien Morlet : *Christianisme et philosophie. Les premières confrontations (Ier-VIe siècle)*, Paris, Livre de poche, 2014 : remarquable, tout petit livre extrêmement pédagogique
- Enrico Norelli : *La naissance du christianisme*, Paris, Gallimard-Folio, 2019.
- Henri-Charles Puech (sous la direction de) : *Histoire des religions*, Paris, Gallimard, 1970-1972, t. I-II (comporte plusieurs chapitres sur l'histoire du judaïsme antique et des débuts du christianisme). : énorme
- Richard Stauffer : *La Réforme*, Paris, PUF, 1970